Stefano Petrucciani

Marx en 10 palabras

Alianza editorial

Stefano Petrucciani

Marx en 10 palabras

Alianza editorial

Índice

Prólogo

Advertencia

1. Alienación
El significado de alienación
La religión y la alienación entre Feuerbach y Marx
La teoría de la alienación entre *Sobre la cuestión judía* y los *Manuscritos*
Alienación económica y alienación religiosa
Alienación y cooperación social

2. Derecho
Premisas
Crítica a la concepción liberal del derecho
Derecho y «derecho igual» en la perspectiva del materialismo histórico
Derecho obrero, derecho socialista y superación del derecho

3. Democracia
La crítica a la democracia política en 1843-1844
Democracia, revolución y sufragio universal
Democracia, capitalismo y clase dominante

4. Libertad
Marx, defensor de la libertad «racional»
La crítica a la libertad «negativa»
La concepción marxiana de la libertad «positiva»
Libertad, comunidad y autorrealización

5. Revolución
Prólogo gramsciano
Un filósofo en una época de revoluciones

Revolución política y revolución social
Problemas de la visión marxiana
La crisis y la revolución desde el punto de vista del exilio londinense
Si la revolución viene de Oriente

6. Materialismo histórico
La formación del materialismo histórico
Principales tesis del materialismo histórico
¿Por qué los hombres tienen una «historia»?
Fuerzas productivas y relaciones de producción
Base y superestructura
¿Cómo se explica el paso de una época a otra?
Problemas y claves del materialismo histórico

7. Fetichismo
Fetichismo y reificación
Reificación, liberalismo y marxismo
Reificación y alienación

8. Explotación
Dos visiones de la explotación
El desarrollo de la tesis de Marx
Problemas de la teoría marxiana

9. Capitalismo
Características del capitalismo
Innovación tecnológica y desempleo
La crisis como fisiología del capitalismo
Centralización, polarización y empobrecimiento

10. Comunismo
Consideraciones preliminares
De las dudas iniciales al comunismo filosófico
El comunismo como programa político
El comunismo en el último Marx

Créditos

Prólogo

El objetivo de este libro es ofrecer al lector una presentación sintética de los principales ejes del pensamiento de Marx a través del análisis de diez palabras clave. Es obvio que la selección de los conceptos no pretende ser ni objetiva ni, mucho menos, exhaustiva. Evidentemente, se trata del reflejo de una perspectiva de lectura que, aunque se centra en los aspectos filosófico-políticos del pensamiento marxiano, no se limita a ellos. No obstante, más allá de la selección de los lemas hay algo en el punto de vista con que este libro aborda el pensamiento marxiano en lo que creo que es importante incidir. Esta cuestión fundamental –en opinión de quien escribe estas palabras– radica en el hecho de que todo aquel que se proponga reflexionar acerca de la compleja y amplia herencia de este singular intelectual debe ser consciente de dos fenómenos. Por un lado, el pensamiento de Marx está destinado a seguir siendo –durante mucho más tiempo– un objeto de estudio esencial y fascinante, al menos, debido al extraordinario impacto que ha tenido sobre el orden mundial desde la segunda mitad del siglo XIX. La segunda e indispensable cuestión que debe orientar a quien en la actualidad pretenda estudiar a Marx es que, como todo gran filósofo, sociólogo o economista, no es el autor de una doctrina coherente, completa y susceptible de ser transformada en un dogma de fe, sino que se trata de un pensador cuyos textos, si se leen con atención, no carecen de aporías y contradicciones. Quien desee comprender profundamente a Marx, por ende, deberá leerlo de forma crítica, haciendo que emerjan las contradicciones y las dificultades teóricas que el autor encontró a lo largo de su recorrido. La crítica es el mejor homenaje que se puede rendir a un gran pensador.

Advertencia

Algunos de los textos que conforman este libro se basan en una reelaboración más o menos profunda de artículos que ya han sido publicados en revistas o en volúmenes colectivos. He aquí la lista de estos trabajos: «Aspetti e problemi della reificazione in Marx», en *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale,* edición de A. Bellan, Milán: Mimesis, 2013, pp. 71-93; «Marx due secoli dopo», en *Crítica marxista,* 4/5, julio-octubre 2016, pp. 44-53; «Religione, alienazione e feticismo in Marx», en *L'esercizio della meraviglia. Studi in onore di Alfonso M. Iacono,* edición de G. Paoletti, L. Mori y F. Marchesi, Pisa: Edizioni ETS, 2019, pp. 57-70; «Aspetti e problemi della critica marxiana del diritto», en *Hegel & Sons. Filosofie del riconoscimento,* edición de J. M. H. Mascat y S. Tortorella, Pisa: Edizioni ETS, 2019, pp. 241-250; «Democrazia e capitalismo nella teoria politica di Marx. Tre scenari», en *La filosofia politica di Marx,* edición de G. M. Chiodi, R. Gatti y V. Sorrentino, Milán: FrancoAngeli, 2019, pp. 33-46; «Sul concetto di libertà in Marx», en *Storia del pensiero politico,* 8.1, enero-abril 2019, pp. 71-88.

La presente publicación se ha realizado gracias a la contribución del Departamento de Filosofía de «La Sapienza» Università di Roma con los fondos del proyecto PRIN 2015 «Trasformazione della sovranità, forme di governamentalità e dispositivi di *governance* nell'era globale».

1. Alienación

El significado de alienación

No es posible abordar la cuestión de la alienación sin antes tratar de aclarar, al menos en parte, cuál es el significado que se desea dar a este concepto. En efecto, a lo largo de su dilatada historia, el concepto de alienación ha asumido las valencias significativas más dispares. En un sentido jurídico, *alienatio* se refiere a la cesión de un bien o, como sucede en Rousseau, a la renuncia que alguien hace de sus propios derechos en favor de otro. En un sentido psicológico o psiquiátrico, la alienación indica la carencia de juicio, el estado del enfermo mental en el que se halla fuera de sí mismo. Del mismo modo, y como se verá en breve, existe también una compleja teorización hegeliana en la que los conceptos de *Entfremdung* y de *Entüsserung* desempeñan un papel decisivo y en la que el itinerario triunfal del espíritu, victorioso solo en la medida en que logra derrotar a lo negativo, se caracteriza por transformar su identidad para, más tarde, volver a apropiarse de sí mismo de una manera más profunda. No cabe duda de que la noción marxiana deriva directamente de la hegeliana y la feuerbachiana. Sin embargo, dado que también el concepto desarrollado por el pensador de Tréveris es complejo y polisémico, ante todo, es conveniente tratar de aclarar su núcleo esencial de significado.

Como subrayó Allen Buchanan en una interesante obra[1], tras la idea de alienación se halla una intuición similar a la que sirve como punto de partida a las tramas de *Frankenstein* o de *El aprendiz de brujo:* al no dominar por completo el arte mágico y sobrenatural, el aprendiz pone en movimiento una serie de fuerzas que él mismo no logra controlar y que se vuelven en su contra. Este es exactamente el núcleo del concepto de alienación que pretendemos explicar, el

mismo que, a nuestro juicio, se delineó magistralmente en un texto que, allá por 1977, el inteligente filósofo marxista Adam Schaff consagró a esta cuestión. Siguiendo sus indicaciones, el concepto de alienación se puede descomponer en tres estadios: 1) el hombre crea determinadas cosas, ideas, instituciones, etc., en el intento de satisfacer ciertas necesidades sociales y con la tensión de alcanzar los objetivos que se ha prefijado; 2) estas creaciones se desarrollan según una lógica autónoma que ya no se puede reconducir a las voluntades y a las intenciones que las crearon; 3) por último, y este es el verdadero punto crítico del concepto de alienación, estos constructos se convierten en una potencia independiente y dominante, una fuerza ajena al hombre, una fuerza que se opone a su voluntad, se rebela contra sus proyectos e incluso amenaza su existencia y termina por dominarla[2]. A pesar de que este es el núcleo conceptual, se puede precisar que, para completar y radicalizar lo señalado hasta aquí, es posible identificar un paso adicional (aquel en el que podríamos decir que la alienación también se convierte en reificación). Si, como ya se ha dicho y según Buchanan, la alienación recuerda a la historia de Frankenstein, el siguiente estadio sería el que se verificaría si Frankenstein padeciera amnesia y ya no reconociese como su criatura al monstruo que lo amenaza. En la reificación –última fase de la alienación– las instituciones creadas por los hombres y que dominan su mundo, como la economía de mercado, aparecen como algo «natural» y «observable», no como entes creados histórica y artificialmente.

La religión y la alienación entre Feuerbach y Marx

Para tener una visión más exacta del concepto marxiano de alienación es necesario remontarse a sus antecedentes directos: Hegel y Feuerbach. Ya Hegel, en especial el de los denominados *Escritos teológicos de juventud,* planteó la cuestión de la alienación provocada por la religión cristiana en la medida en que despoja al hombre de sus más altas cualidades para transferírselas a la

divinidad. En el filósofo de Stuttgart, por ende, también se presenta un singular movimiento de alienación y de reapropiación referido a la religión, de modo que, en el ensayo *La positividad de la religión cristiana,* se lee: «es a nuestra época a la que ha sido reservada la tarea de reivindicar, por lo menos en teoría, la propiedad humana de todas las riquezas entregadas al cielo y así malgastadas; pero, ¿qué época tendrá la fuerza de hacer valer este derecho de propiedad y ponerse realmente en posesión de las mismas?»[3].

Evidentemente, Marx no podía conocer este texto de Hegel, pues no vio la luz hasta que Nohl lo publicó en 1907. Con todo, es obvio que el pensador de Tréveris parte de la crítica feuerbachiana del cristianismo, que no es más que una radicalización de las ideas hegelianas. *La esencia del cristianismo,* como recordará más tarde Engels, tuvo un extraordinario impacto en todos los jóvenes de la izquierda hegeliana. Al toparse con este texto, Engels escribe: «el entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella –pese a todas sus reservas críticas–, puede verse leyendo *La sagrada familia*»[4]. En su obra publicada en 1841, Feuerbach bosqueja la cuestión de la alienación religiosa del modo que ahora trataremos de resumir: el hombre se distingue del animal porque es un ser que posee conciencia de pertenencia a la especie humana y con ella interacciona (huelga recordar hasta qué punto Marx pondrá en valor, entre 1843 y 1844, el tema del hombre como *Gattungswesen,* esto es, como «ser de especie» o «ser genérico»). Ahora bien, si el individuo humano es limitado, la especie trasciende estos límites y posee las cualidades y la universalidad que al ser aislado no pueden atribuirse. Por consiguiente, el individuo toma conciencia de sus más altas cualidades (que, en realidad, son las de su especie) y las proyecta en un ser ficticio, creado por su fantasía: la divinidad. El «misterio de la religión», tal y como Feuerbach lo descifra, consiste en que el hombre opera un cisma en sí mismo, proyecta fuera de sí sus cualidades más altas y las atribuye a un ser ajeno, «y se convierte a su vez en objeto de este ser objetivo, transformado en un sujeto, en

una persona; él se piensa como objeto, pero como objeto de un objeto, como objeto de otro ser […]. El hombre es un objeto de Dios»[5]. Por lo tanto, el individuo, en una curiosa inversión, se ve a sí mismo no como el sujeto que crea la divinidad, sino como el objeto de un Dios que apunta hacia la salvación moral del hombre y que le prescribe el camino recto que debe seguir para obtener la eterna beatitud. Resumiendo, el hombre escinde de sí mismo su potencia de especie, la convierte en una subjetividad que le es ajena y se concibe como dependiente de este Otro que lo subyuga.

Asimismo, cabe añadir que, en Feuerbach, como también sucedía en Hegel, esta alienación parece ser un proceso necesario, pues los hombres toman conciencia de sus mejores cualidades al proyectarlas en un ente externo y superior a ellos:

> El hombre busca su esencia fuera de sí, antes de encontrarla en sí mismo. La propia esencia es para él, en primer lugar, como un objeto de otro ser […]. El proceso histórico de las religiones consiste en que lo que para las religiones anteriores valía como algo objetivo, ahora es considerado subjetivo, es decir, lo que fue contemplado y adorado como Dios, ahora es reconocido como algo humano. La religión anterior es idolatría para la posteridad: el hombre adoró su propia esencia. El hombre se ha objetivado, pero no reconoció el objeto como su propia esencia […], pero toda religión determinada que define a sus hermanos mayores como idólatras se exceptuaría a sí misma del destino, de la esencia general de la religión[6].

También en Hegel la autogeneración del hombre, al menos si pretendemos conferir validez al modo en que Marx la representa en los *Manuscritos de economía y filosofía,* se lleva a cabo mediante un proceso de objetivación alienada y de supresión de esta alienación.

No obstante, el modo de razonar feuerbachiano es un mecanismo complejo que tendría que analizarse con más detenimiento en cada uno de sus particulares, si bien en estas páginas nos limitamos a resumirlo de manera esquemática, pues lo que más nos interesa es ver el uso que Marx hace de las distintas fases de su pensamiento. Se debe hacer especial hincapié en un hecho que puede resultar llamativo, y es que este módulo argumentativo hegeliano-feuerbechiano se convierte, al menos en los estadios liminares de

Marx, en una especie de llave universal que le permite acceder a distintos ámbitos de la realidad desarrollando su crítica.

En Marx, como en Feuerbach, lo que la humanidad aliena de sí misma es su «ser genérico» (su *Gattugswesen)* o, por expresarlo en términos más claros y comprensibles, su sociabilidad. En el Marx de 1843-1844, los modos en que los individuos sociales se despojan de su sociabilidad y la proyectan fuera de sí mismos, hacia otro en que ya no pueden reconocerse, son fundamentalmente tres. El primero es la democracia meramente política criticada por Marx en *Sobre la cuestión judía,* pues en ella las humanas «fuerzas sociales» se desplazan hacia una esfera lejana y separada, la de la «política», y se desvinculan de la vida humana concreta y cotidiana. El segundo modo es el de la satisfacción de las necesidades vitales mediante el dinero, criticada por Marx con una extrema lucidez teórica no tanto en *Sobre la cuestión judía* (tras los pasos de las reflexiones análogas de Moses Hess)[7] como en los cruciales apuntes de 1844 (que no se incluyen en las ediciones aparecidas durante el siglo xx de los *Manuscritos* de París) acerca del manual de economía política de James Mill[8]. El tercero es la alienación del hombre en el trabajo asalariado, analizada en las páginas más conocidas de los *Manuscritos de economía y filosofía*.

La teoría de la alienación entre *Sobre la cuestión judía* y los *Manuscritos*

¿Cuál es la línea que sigue Marx en su razonamiento? En mi opinión, Marx considera que el mecanismo que según Feuerbach caracteriza la alienación propia del cristianismo es, en realidad, un dispositivo que reproduce fielmente las dos grandes modalidades de la alienación social moderna, es decir, la política y la económica (en las dos vertientes, monetaria y capitalista, de intercambio de bienes y de explotación del trabajo, que se saldan en las sociedades de mercado capitalistas). La diferencia radica en el hecho de que para Marx nos hallamos frente a un proceso que no es tan mental como

real, pues los individuos, en la sociedad moderna burguesa, separan de sí mismos sus capacidades sociales, renuncian a ejercer directamente su sociabilidad y la transfieren a una realidad ajena a ellos y de la que pronto dependerán. Aquí nos topamos, por un lado, con la esfera de la política representativa, que funciona con autonomía de la sociedad civil, y, por otro, con el dinero como mediador en el intercambio de bienes y servicios entre los individuos, que renuncian a tejer relaciones recíprocas más directas y se relacionan entre sí mediante la interposición de un medio observable: el dinero. Así pues, los individuos terminan por servir a las potencias que ellos crearon, al separarlas de sí mismos y hacerlas autónomas.

La cuestión de la alienación política, en la relación que mantiene con la religiosa, se aborda principalmente en *Sobre la cuestión judía*. La alienación política consiste en el hecho de que los individuos operan en su interior un cisma entre lo que Marx llama *hombre,* es decir, el miembro de la sociedad civil, la persona que se dedica a procurarse lo necesario para su supervivencia (y, si es posible, algo más) a través de su actividad económica y productiva, y aquello a lo que denomina *ciudadano,* aquel que, cuando no está sujeto al trabajo, participa en la formación de la voluntad colectiva mediante los mecanismos de la democracia política representativa. Los individuos, en sustancia, piden la regulación de sus interacciones en una dimensión específica separada, lejana de su vida cotidiana. Por expresarlo con el lenguaje de Marx, desvinculan de sí mismos la fuerza social transformándola en fuerza política[9], se separan de su sociabilidad y la depositan en la esfera separada de la política representativa.

Esta forma de alienación, según Marx, guarda una íntima relación con la religiosa. Así, el pensador afirma que

> los miembros del Estado político son religiosos por razón del dualismo que media entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: religiosos, en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, situado en el más allá de su real individualidad, como hacia su verdadera vida; religiosos, por cuanto que la

> religión es, aquí, el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del alejamiento y del divorcio del hombre con respecto al hombre[10].

Religiosos en la medida en que sitúan el «cielo» de la política por encima de la cotidianidad de la vida material y, en lugar de insertar en esta vida la sociabilidad, la transponen a una dimensión superior que, precisamente porque se contempla como superior, es en cierta medida ilusoria.

Con todo, la regulación de las interacciones entre los individuos no solo pasa a través de la vía autoritaria de la política y de sus leyes, sino a través de la horizontalidad de las transacciones de mercado mediadas por el dinero. También en este caso nos hallamos, de acuerdo con Marx, con una renuncia de los individuos para con su propia sociabilidad, que es sustituida por un medio observable y no intencional. En este aspecto, las tesis de Marx fueron anticipadas por otro exponente de la izquierda hegeliana, Moses Hess, en un ensayo acerca de la esencia del dinero escrito en 1843 para los *Anales francoalemanes* (donde finalmente no aparecería, sino que se publicaría más tarde). En este trabajo, Hess afirma que el dinero es el producto de los hombres mutuamente alienados, del hombre aislado; no es más que el medio de relación social petrificado en una escritura muerta, que mata la vida, como la escritura es el medio de circulación petrificado en el dinero muerto, que mata al espíritu[11].

Marx explica que, en las relaciones monetarias, el individuo ha dejado de interactuar conscientemente con los demás, pues se limita a poner en venta lo que posee (sus bienes o su trabajo) y a comprar lo que necesita. En sustancia, delega a una potencia ajena (el dinero) su relación con el prójimo. La esencia del dinero

> consiste […] en el hecho de que la *actividad mediadora* –el movimiento o acto *humano,* social, mediante el cual los productos del hombre se complementan unos a otros– se encuentra *enajenada* en él […]. Por cuanto el hombre renuncia aquí a esta actividad mediadora esencial, los actos que realiza son los de un hombre que se ha perdido a sí mismo, los de un hombre deshumanizado[12].

«El hombre mismo debería ser el mediador para los hombres, pero, en lugar de ello, a causa de este *mediador ajeno*, el hombre contempla su voluntad, su actividad, su relación con los otros como si fueran un poder independiente de él y de los otros»[13]. Al confiar sus relaciones a este intermediario observable, los individuos se despojan de su sociabilidad, de su interdependencia y de la consciencia de ellas para cederlas a una realidad objetiva que, desde este momento, pasará a dominarlos y de la que dependerá la satisfacción de sus necesidades. Ya en este punto se manifiesta claramente que la reificación de las relaciones sociales comporta como efecto y de manera instantánea una apariencia, esto es, la ocultación de la interdependencia esencial entre individuos o, como también podría considerarse, de la naturaleza o la esencia social del hombre. Al individuo, «el *vínculo esencial* que lo une a los otros hombres se le presenta como un vínculo accesorio» e incluso «la separación respecto de los otros hombres como su existencia verdadera»[14]. Como se lee en *Sobre la cuestión judía,* «el dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de este, esencia extraña que lo domina y es adorada por él»[15] del mismo modo en que el individuo religioso adora a la divinidad.

La tesis de Marx es, por ende, clara: donde rige la relación monetaria domina la cooperación alienada, que es exactamente lo opuesto a la verdadera cooperación humana, en la que los individuos trabajan consciente y recíprocamente en aras de satisfacer las necesidades de los demás y encuentran su autorrealización precisamente en el hecho de que forman parte de la comunidad.

En algunos de los pasajes más conocidos de los *Manuscritos,* Marx emplea el concepto de alienación, aunque no lo hace en relación con la situación de quien desea intercambiar bienes, sino para referirse al papel del trabajador asalariado. Ya no nos encontramos, pues, en el terreno del mercado, sino en el del capital. En las relaciones de intercambio de bienes, que Marx analiza y critica por sí mismas con independencia de su vínculo con el capital, los individuos se hallan privados de su capacidad de cooperar para la

obtención del bien común y se relacionan con sus congéneres como si fuesen meros medios. Así, deben tratar de recabar el máximo beneficio posible de los intercambios para satisfacer en la mayor medida posible sus necesidades individuales. En la relación de capital que se instaura cuando estos, para satisfacer sus necesidades, deben vender su trabajo a un capitalista, esta alienación se hace más profunda, puesto que los individuos se desvinculan de su propia actividad, del producto de esta y de los demás hombres.

Pasemos revista rápidamente a los distintos aspectos de esta alienación que caracteriza la obra del hombre partiendo del momento mismo en que su trabajo se transforma en una mera mercancía. Ante todo, el producto deja de pertenecerle, pues la objetivación comporta la pérdida del objeto, de modo que el trabajador podrá producir elementos extraordinarios, pero con su salario solo será capaz, a duras penas, de comprar lo necesario para su supervivencia. Asimismo, será alienado de su actividad, ya que no se trata de una actividad que desarrolle de manera libre, creativa y que le provoque placer: «no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu». La actividad se convierte en trabajo forzoso, «no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo»; cuando trabaja, el obrero no pertenece en realidad a sí mismo, sino a otro. La consecuencia paradójica que deriva de todo ello es que el trabajador «solo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal»[16].

Asimismo, la particularidad del hombre –y aquí Marx remite de forma clara a las enseñanzas feuerbachianas– radica en el hecho de que puede relacionarse con el mundo como ser que pertenece a una especie que se distingue por su uso consciente del trabajo y de la actividad para la transformación de la naturaleza. Si el trabajo se

convierte en mercancía, el hombre deja de vivir su vida de especie, de modo que esta vida de especie se vuelve en un mero medio para su existencia física[17]. Lo mismo puede decirse respecto al vínculo del hombre con sus semejantes: «la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana»[18]. La situación que deriva de todo ello puede describirse como sigue: el trabajo como motor de transformación de la naturaleza, de autotransformación y de relación con el resto de los hombres constituye la verdadera esencia del hombre, lo que hace al hombre ser verdaderamente un hombre y lo que lo distingue de los animales. Por consiguiente, desde el momento en que el trabajo se convierte en una mercancía, al hombre se le arrebata su esencia, que pasa a estar bajo el control de quien, al poseer el capital, es capaz de adquirir su trabajo y de mandar en él. El trabajador se halla alienado puesto que, por un lado, en su actividad es capaz de objetivarse a sí mismo, es decir, crea un mundo objetivo, mientras que por otro, no se reconoce ni en su actividad ni en su producto, pues estos se han desvinculado de él, pertenecen a otro que lo domina y, como consecuencia, su objetivación se convierte en expropiación y servidumbre.

No obstante, hay otro aspecto que debe considerarse: en la relación de capital los individuos se convierten en esclavos de una potencia que ellos mismos han creado. En efecto, si observamos esta situación desde la perspectiva «científica» de la economía política, el capital que domina a los trabajadores y exprime su energía vital hasta la última gota no es sino producto del trabajador mismo, no es sino «trabajo acumulado», pero un trabajo que, a estas alturas, se yergue frente al trabajador como una potencia ajena a él que lo subyuga y con respecto a la cual no sabe reconocer su verdadera paternidad (y no sabrá hacerlo hasta que no adquiera la conciencia de clase). El producto de su trabajo «se convierte en un objeto, en una existencia exterior»; «la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil»[19].

Por lo tanto, la alienación, que ya caracteriza el simple intercambio de bienes y de dinero, se vuelve mucho más articulada y profunda cuando la satisfacción de las necesidades de los individuos no solo aparece mediada por los intercambios, sino también por el intercambio concreto que tiene como objeto el trabajo humano.

Tras los *Manuscritos,* el tema de la alienación no desaparece de las reflexiones de Marx, sino que sigue ocupando una posición central aunque no sean demasiadas las páginas que el pensador dedica a esta cuestión[20]. Está presente en *La sagrada familia*[21] y ocupa una posición de relieve en *La ideología alemana,* donde asume un significado más amplio y general del que había tenido hasta ese momento. En efecto, el extrañamiento –como indica Marx, usemos este término para que los filósofos nos entiendan– indica en este caso la circunstancia general por la que, por una parte, los individuos son los autores mismos, mediante sus acciones, de sus relaciones sociales, mientras que por otra, se encuentran dominados por estas relaciones como si se tratase de un destino ajeno e inmutable. En la medida en que la cooperación entre los individuos no se puede organizar conscientemente en común o, empleando palabras de Marx, «mientras la actividad no esté dividida de manera voluntaria, sino natural, la propia acción del hombre se convierte para él en un poder ajeno que se le enfrenta y que lo subyuga, en lugar de ser él quien lo domine»[22]. Un punto de vista similar se puede encontrar aún en el Marx de los *Grundrisse,* mientras que en el desarrollo posterior del pensamiento del autor, sobre todo en *El capital,* la cuestión de la alienación se conectará con los conceptos de reificación y de fetichismo. Retomaremos estas cuestiones en el capítulo 7; por ahora detengámonos aquí para reflexionar con algo más de detalle acerca del tema del que partimos, es decir, acerca del vínculo entre la alienación religiosa y la alienación económica.

Alienación económica y alienación religiosa

Como ya hemos visto, la alienación que Feuerbach reconoció en el cristianismo caracteriza, para el Marx de 1843-1844, el entramado fundamental de la sociedad burguesa moderna: en el seno de la democracia política representativa y de la economía capitalista de mercado, los individuos se despojan de su sociabilidad para cederla a las potencias del dinero y del capital, y a ellas se someten como a una ley superior. Sin embargo, si esto fuera cierto, de ello derivan algunas cuestiones que deben exponerse si se desea analizar el pensamiento de Marx de manera detallada y con espíritu crítico.

Una pregunta obligada tiene que ver con la relación entre la crítica a la religión –y, más concretamente, a la religión cristiana– y la crítica a la economía política, problema que presenta distintos aspectos. El primero de ellos se puede formular como sigue: ¿cuál es el vínculo entre la alienación religiosa descrita por Feuerbach y la socioeconómica diagnosticada por Marx? Desde luego, se puede afirmar que, desde el punto de vista de Marx, entre ambos fenómenos subsiste una «analogía»[23] precisa. El filósofo de Tréveris lo dirá explícitamente en *El capital* cuando, discurriendo acerca del fetichismo mercantil, escribirá que «si se quiere encontrar una analogía adecuada [a este fenómeno] hay que recurrir a la región nebulosa del mundo religioso»[24]; pero, ¿qué quiere decir esto exactamente? ¿Cómo puede ser que el mecanismo que regula a la sociedad moderna debería remitir por analogía a un esquema conceptual que fue pensado para interpretar una religión nacida dos milenios antes? ¿Cómo se puede explicar esta extraña –aunque feliz– coincidencia?

Por su parte, el segundo problema (que está ligado al primero) podría formularse en los siguientes términos: ¿en qué modo el empleo del esquema feuerbachiano para pensar en la moderna alienación socioeconómica tiene un efecto retroactivo sobre la teoría de la religión? Esto es, en función de la nueva teoría social que Marx elaboró, partiendo de la crítica feuerbachiana a la religión, ¿qué teoría de la religión se puede construir? ¿Es necesario cambiar la teoría de la religión de la que se ha partido?

Tratemos, por ende, de llevar a cabo algunas reflexiones en torno a estos interrogantes. Ante todo –como se ha visto–, Marx expone de forma clara la relación de «analogía» entre la alienación del mercado y la religiosa; tratemos, por lo tanto, de desarrollar algo más detalladamente este punto. Uno de los aspectos más sobresalientes que se pueden extraer de la comparación entre las esferas religiosa y económica tiene que ver con la tradicional asimilación del dinero con la divinidad, con el fetiche de los primitivos o con el Dios de los monoteístas, que en Marx se convierte en un elemento reiterativo, desde los textos más precoces hasta las obras de su madurez. En su artículo de juventud acerca de los robos de leña –acertadamente recordado por Iacono[25]–, Marx ironiza sobre el hecho de que «los indígenas cubanos veían en el oro el fetiche de los españoles»[26]. En *Sobre la cuestión judía* analiza –desgraciadamente, con tintes antisemitas– el dinero como Dios de los judíos, mientras que en los *Grundrisse,* volviendo a la comparación con las religiones arcaicas mediante la referencia a un texto de Boisguillebert, evoca el dinero como «carnicero de todas las cosas, como Moloch al cual todo es sacrificado, como déspota de las mercancías»[27].

Junto a esta analogía genérica, Marx desarrolla otra más específica, que adelanta las consideraciones weberianas sobre la relación entre la ética protestante y la mentalidad capitalista. El devoto del dinero, el avaro, es un asceta porque renuncia a cualquier goce en aras de la acumulación de la mayor cantidad posible de dinero. No obstante, en un sentido distinto, también es ascética la acumulación capitalista, puesto que aplaza el disfrute presente con vistas a un incremento del valor hasta el infinito. «El culto del dinero tiene su ascetismo, sus renuncias, sus sacrificios: la frugalidad y la parsimonia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro *eterno*. De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero»[28].

Con todo, esta primera dimensión de la analogía, en la que la entrega total a la acumulación se coloca en el centro de la vida y

llega a desempeñar la misma función que para el hombre religioso posee la divinidad, no termina de explicar el tema en toda su complejidad. Por supuesto, encontramos una situación en la que el hombre se convierte en esclavo de una realidad (el dinero) que él mismo ha creado, pero me parece oportuno separar los distintos aspectos que implica la cuestión de la analogía. Uno de ellos es el que se ha visto hasta aquí, es decir, la elevación del dinero o del capital a un Dios al que los fieles consagran su existencia (en un cierto sentido, se trata de un problema que nos concierne a todos pues, al ser el dinero un mediador universal, es de obligado paso para todo el mundo). Un segundo aspecto tiene que ver, en cambio, con la temática del extrañamiento social visto en su dimensión macroscópica, es decir, puesto que los hombres no determinan conscientemente sus relaciones sociales, terminan siendo dominados por una potencia ajena, análoga a una divinidad.

La analogía de la que hablamos tiene, por ende, múltiples facetas, pero el aspecto sobre el que es necesario reflexionar –como se ha observado anteriormente– es que la relación entre la alienación económica y la alienación religiosa va más allá de la dimensión puramente analógica e implica, asimismo, vínculos de otra naturaleza. En realidad, lo que presenciamos es una suerte de extraño juego de espejos: en una primera fase, Marx descubre la alienación económica siguiendo el modelo de la alienación religiosa tal y como Feuerbach la denuncia, pero no llega a dar el siguiente paso hasta que se enfrenta a la pregunta «¿por qué se produce la alienación religiosa?». Para Marx, la respuesta debería ser que la alienación económica *explica* la religiosa, de la que partíamos para descifrar la alienación económica. Así, es la separación factual de los individuos con respecto al género –determinada cuando la socialización está mediada por el dinero– la que explica la proyección de las características del género en la esfera superior de la divinidad.

Como se lee en *Sobre la cuestión judía,*

> la religión no constituye ya el fundamento, sino simplemente el fenómeno de la limitación secular. De ahí que nos expliquemos las ataduras religiosas de los ciudadanos por sus ataduras seculares. No afirmamos que los

> ciudadanos deban sacudir su limitación religiosa para poder abatir sus barreras seculares. Sostenemos, por el contrario, que tienen que destruir sus barreras temporales si quieren salir de su limitación religiosa. No convertimos los problemas seculares en problemas teológicos[29].

«La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular de los miembros [del] Estado, porque es la forma del grado humano de desarrollo operado en él.»[30]

Aún más claro resulta otro texto de Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción:*

> Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su suma enciclopédica, su lógica bajo forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general para consolarse y justificarse. Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad.[31]

Como Marx volverá a decir, aún con más contundencia, en la cuarta de sus *Tesis sobre Feuerbach,*

> Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su fundamento terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo y se plasme en las nubes como reino independiente solo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo[32].

Así pues, la relación es parcialmente de analogía pero, por otro lado, si se analiza con más detenimiento, es de causa y efecto. Con todo, no es fácil explicar en qué sentido el mundo terreno, con sus cismas y sus contradicciones, genera el mundo celeste. La cuestión en la que Marx hace hincapié en ocasiones (y que cobrará intensidad en el capítulo acerca del fetichismo de *El capital)* es que en la base de la religión se halla la condición de dependencia de los individuos

que, en las fases más primitivas, se presenta como una dependencia de una naturaleza no comprendida ni dominada, mientras que en la sociedad burguesa no es más que dependencia con respecto a leyes económicas que se imponen a los individuos como una especie de destino ajeno. En los «antiguos organismos sociales de producción» que, insiste Marx, «son muchísimo más sencillos y transparentes que los burgueses», el «bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas» acompañado de «las relaciones correspondientemente restringidas de los hombres» se encuentra en la base misma de la creencia religiosa. «Esta restricción real se refleja de un modo ideal en el culto a la naturaleza y en las religiones populares de la Antigüedad»[33]. En un minucioso comentario de estas páginas marxianas, Maurice Godelier[34] observa que para comprender la génesis de las representaciones religiosas es necesario prestar atención a un aspecto esencial: como consecuencia de una tendencia espontánea al pensamiento analógico, los primitivos –aunque, en una cierta medida, también los civilizados– tienden a representar la realidad en modo antropomorfo. Esto conlleva la personificación de ciertas potencias naturales o la interpretación del curso del mundo como si respondiese a los designios de un Dios-persona. En la base de todo ello se encuentran tanto la dependencia como la falta de comprensión de las conexiones naturales y sociales que condicionan la vida de los hombres. Por consiguiente, se puede decir que, en la perspectiva marxiana tal y como se desarrolla en *El capital,* la religión se pone en correlación con la falta de transparencia de las relaciones que se establecen entre los hombres y entre estos y la naturaleza. «El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfanamente racionales, entre ellos y con la naturaleza». Solo el control racional sobre las condiciones de nuestra vida es capaz de disipar el «místico velo neblinoso» que hasta ahora la envuelve y, por tanto, terminar con la alienación religiosa[35].

En la misma sección del capítulo sobre el fetichismo del que provienen las citas que acabamos de exponer, se halla una reflexión

sobre el cristianismo que se puede calificar como interesante, si bien no resulta inmediatamente transparente. Para una sociedad de productores de mercancías que solamente son capaces de establecer vínculos con los productos como intermediarios, asegura Marx que «la forma de religión más adecuada es el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, en el protestantismo, deísmo, etc.»[36]. Ello se podría entender en el sentido de que, dado que los individuos de la sociedad burguesa se conciben como independientes el uno del otro y no se reconocen unidos por un nexo social, en el cristianismo la relación con la sociedad no es constitutiva y esencial para el hombre, sino algo que se presenta *tras* su relación con Dios[37].

El nexo entre la alienación religiosa y la alienación económica y social, por lo tanto, es susceptible de poder desarrollarse en múltiples direcciones, tanto por lo que respecta a las analogías que se pueden trazar entre ambos fenómenos como por lo que atañe al modo en que la alienación económica se concibe –por expresarlo en términos sencillos– como causa de la alienación religiosa.

También en Marx se encuentra, al menos en una cierta medida, la conciencia de que la religión es un fenómeno social de suma complejidad. Se trata de una consecuencia de la falta de transparencia de las relaciones entre los hombres y entre estos y la naturaleza, aunque en realidad cumple muchas otras funciones: da sentido a algunos aspectos, justifica la muerte, consuela ante las injusticias y desgracias del mundo, da voz a la protesta[38] o asegura la obediencia. De todo ello en Marx se hallan retazos que, sin embargo, están lejos de conformar una exposición sistematizada.

Alienación y cooperación social

Con todo, lo que aquí nos interesa subrayar no son tanto los problemas de la teoría marxiana de la religión, que nunca llegó a desarrollarse de manera completa, cuanto las cuestiones que, a nuestro juicio, su teoría de la alienación deja abiertas.

Como se ha visto, para Marx la alienación tiene lugar cuando los individuos, al renunciar a relacionarse directamente los unos con los otros para perseguir objetivos comunes, se despojan de su sociabilidad y dejan que la coordinación entre sus actividades se desarrolle a través de un intermediario que se rige según sus propias leyes y al que los individuos deben obedecer. En el Marx de 1843-1844, la crítica se centra –de modo paralelo, como se ha dicho– en la alienación política y en la alienación económica. Sin embargo, mientras la primera forma de alienación dejará gradualmente de llamar la atención del pensador, la segunda seguirá siendo un tema central en sus reflexiones. Esta se materializa plenamente en la economía capitalista de mercado, donde las relaciones entre los individuos, al no ser fruto de una coordinación consciente, terminan por rebelarse contra ellos como si de un hecho que les fuera ajeno se tratase.

A la opacidad de la economía capitalista de mercado Marx contrapone, como se observa con una claridad meridiana en *El capital,* la transparencia que caracterizaría a una sociedad distinta que se pudiese definir como «una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social». En una forma de cooperación organizada de este modo, «las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de estos siguen siendo aquí diáfanamente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que atañe a la distribución»[39].

Por lo tanto, la superación de la alienación social solo es posible para Marx en la medida en que los individuos sean capaces de reapropiarse de su sociabilidad, suprimiendo tanto la esfera política escindida de la organización de la vida material como las relaciones mercantiles y económicas, que solo subsisten porque los individuos no regulan conscientemente su actividad productiva y distributiva según un plan común. Pero ¿qué quiere decir concretamente que los individuos deben recuperar su sociabilidad, que han de tratar las distintas fuerzas de trabajo individuales como una única fuerza de

trabajo social y que tienen que regular conscientemente y según un plan común la producción y la distribución de los bienes sociales?

Parece obvio que, en una sociedad moderna, compleja y diferenciada, la conexión de las distintas actividades pasa necesariamente a través de la mediación de complejos aparatos organizativos, que deben recoger una gran cantidad de datos y tomar difíciles decisiones, en el mejor de los casos mediante procedimientos democráticos. Tal cosa sucede cuando estas actividades pasan por el mercado y cuando van más allá de las interacciones a pequeña escala (pero socialmente muy relevantes; baste pensar en las labores de reproducción y de cuidado) propias del ámbito familiar. No obstante, en vista de esta situación, parece difícil refutar la tesis, defendida con vehemencia por Jacques Bidet, según la cual también la organización –como el mercado– es un intermediario complejo y no necesariamente «transparente» al que incluso se podría achacar una cierta opacidad[40]. La cuestión es que en el sistema «organizado» tampoco hay conexión lineal alguna entre la acción, la conciencia del actor aislado y el resultado global, por lo que estamos aún lejos de aquella transparencia que Marx (que no llegó a conocer y que se limitó a hipotetizar) atribuía a la economía regulada. Sobre estos temas ya reflexionaba Adam Schaff cuando, en su citado estudio acerca de la alienación, se preguntaba acerca de las posibilidades de la alienación en el socialismo[41]. La conclusión que se podría extraer de estas reflexiones es que, en las sociedades complejas, las acciones de los individuos se deben coordinar a través de mecanismos específicos de intermediación como, por una parte, los mercados y, por otra, la organización consciente. Asimismo, si el mercado capitalista se caracteriza por sus propias formas de alienación, también la intermediación organizativa se halla expuesta a estos riesgos, por ejemplo mediante la autonomía de los organizadores y dirigentes con respecto a los individuos cuyo trabajo planifican[42]. Ambos tipos de intermediación corren el riesgo de transformarse en «potencias ajenas», generadas por la acción de los individuos, pero afirmadas como dominantes sobre ellos. Precisamente por este motivo, los caminos de la

desalienación son más difíciles y tortuosos de lo que Marx pudiese llegar a pensar cuando, dando comienzo a una larga historia, comenzó a discurrir sobre ellos.

---

1 A. Buchanan, *Ethics, Efficiency and the Market.* Londres: Rowma & Littlefield, 1985.

2 A. Schaff, L*a alienación como fenómeno social.* Barcelona: Crítica, 1979. En el primer capítulo, titulado «El marxismo y la teoría de la alienación», Schaff ofrece una detallada lectura del pensamiento marxiano en lo referido a esta cuestión.

3 La positividad de la religión cristiana puede consultarse en español en G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, en José M. Ripalda (ed.), traducción de Zoltan Szankay y José M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 73-162; cit. p. 155. Acerca de la relación entre Hegel, Feuerbach y Marx, véanse las consideraciones de Kostas Papaioannou en su *De la critique du ciel à la critique de la terre: l'itinéraire philosophique du jeune Marx.* París: Allia, 1998.

4 F. Engels, «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», en F. Engels y K. Marx, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach.* Madrid: Fundación Federico Engels, 2006, pp. 7-55; cit. p. 17.

5 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, traducción de José L. Iglesias. Madrid: Trotta, 1995, p. 80.

6 L. Feuerbach, op. cit., p. 65.

7 M. Hess, «Über das Geldwesen», en *Philosophischen und sozialistichen Schriften: 1837-1850*. Berlín: Akademie-Verlag, 1961.

8 K. Marx, «Notas sobre James Mill», en K. Marx, *Cuadernos de París.* México: Era, 1980, pp. 124-160.

9 K. Marx, «Sobre la cuestión judía», en K. Marx, *Escritos de juventud* (traducción de Wenceslao Roces). México: Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 461-490.

10 K. Marx, «Sobre la cuestión judía», op. cit., p. 475.

11 M. Hess, «Über das Geldwesen», op. cit.

12 K. Marx, «Notas sobre James Mill», op. cit., p. 126.

13 K. Marx, op. cit., p. 127.

14 K. Marx, op. cit., p. 138.

15 K. Marx, «Sobre la cuestión judía», op. cit., p. 487.

16 K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*; traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza Editorial, 2020 [1968], p. 139.

17 K. Marx, op. cit., p. 143.

18 K. Marx, op. cit., p. 144.

19 K. Marx, op. cit., p. 136.

20 A colación de este aspecto, véase la interesante aportación de M. Musto «Rivisitando la concezione dell'alienazione in Marx», en M. Musto, *Ripensare Marx e i marxismi.* Roma: Carocci, 2011, pp. 307-341.

21 Para las referencias exactas, véase M. Musto, «Rivisitando la concezione dell'alienazione in Marx», op. cit., p. 332 nota.

22 K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana. Antología*; selección, traducción e introducción de César Ruiz Sanjuán. Madrid: Alianza Editorial, 2021, p. 95.

23 En la cuestión de la analogía insiste acertadamente Alfonso M. Iacono en su obra *Su concetto di «feticismo» in Marx,* en A. M. Iacono, Studi su Karl Marx. Pisa: Edizioni ETS, 2018, p. 102. Entre las principales publicaciones recientes acerca de la religión en Marx, véase G. Achcar, «Religione», en M. Musto (ed.), *Marx revival. Concetti essenziali e nuove letture.* Roma: Donzelli, 2019, pp. 365-383.

24 K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Antología;* selección, introducción y notas de César Rendueles; traducción de Manuel Sacristán. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 89.

25 Iacono, *Sul concetto di «feticismo» in Marx,* op. cit., p. 106.

26 Los debates de la VI Dieta renana, a los que pertenecen los «Debates sobre la ley castigando los robos de leña» se tradujeron y publicaron al español en el ya citado volumen K. Marx, *Escritos de juventud*. El conjunto de «Los debates» ocupa las pp. 173-318; el fragmento aquí citado se encuentra en la p. 283.

27 Los *Grundrisse* en su conjunto están disponibles en español en K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858,* 2 vols,; edición de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, traducción de Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI, 2007 [1971], cit. p. 133. Algunos fragmentos de los *Grundrisse* (concretamente, las «Formas que preceden a la producción capitalista. Cuaderno IV» y «General intellect. Cuaderno VII») se encuentran entre los textos recogidos en el volumen K. Marx, *Escritos sobre materialismo histórico*; selección, introducción y notas de César Rendueles; traducción de César Ruiz Sanjuán. Madrid: Alianza editorial, 2012, pp. 143-169.

28 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, op. cit., p. 168. Véase igualmente E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo XXI, 2017. Sobre este Marx preweberiano ya llamó la atención G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*. Bari: Laterza, 1968, p. 120.

29 K. Marx, «Sobre la cuestión judía», cit.,p. 468.

30 K. Marx, op. cit., p. 475.

31 Para una traducción al español de «En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel»*,* véase el ya citado K. Marx, *Escritos de juventud,* pp. 491-504, cit. p. 491. *[N. del T.]*

32 K. Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en K. Marx, *Escritos sobre materialismo histórico;* selección, introducción y notas de César Rendueles, traducción de César Ruiz Sanjuán. Madrid: Alianza Editorial, 2012, pp. 33-39, cit. pp. 36-37.

33 K. Marx, *El capital*, edición integral de Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 2008 [1975], tomo I vol. 1, p. 97.

34 Cfr. M. Godelier, *Horizon, trajets, marxistes en anthropologie.* París: François Maspero, 1977.

35 K. Marx, *El capital*, op. cit., tomo I, vol. 1,p. 97.

36 K. Marx, op. cit., tomo I, vol. 1, p. 96. Para un minucioso análisis de estos pasajes, véase G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx,* op. cit., pp. 154-158.

37 Véase G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx,* op. cit., p. 155.

38 «La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real», K. Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel», op. cit., p. 491.

39 K. Marx, *El capital,* op. cit., tomo I, vol. 1, p. 96.

40 Véase J. Bidet, *Explication et reconstruction du «Capital»*. París: PUF, 2004. La obra se publicó en español en el volumen J. Bidet, *Refundación del marxismo. Explicación y reconstrucción del «Capital».* Santiago de Chile: LOM, 2007.

41 Véase A. Schaff, La alienación como fenómeno social, op. cit.

42 Véase A. Schaff, op. cit.

2. Derecho

Premisas

Como se ha visto cuando discurríamos acerca de la alienación, el mercado y la organización planificada son dos modalidades diferentes para coordinar la producción y la distribución de bienes y servicios a los individuos. Sin embargo, la coordinación de las acciones sociales de los individuos, tanto en el terreno económico como en otros ámbitos de la vida común, se sirve en todas las sociedades mínimamente complejas de un intermediario que permea todos los espacios de la vida social: el derecho. Quien desee reflexionar acerca de la lectura del fenómeno jurídico que propone Marx está obligado, sin embargo, a afrontar una situación en cierto modo paradójica. Así pues, por un lado, el derecho es un concepto que atraviesa toda la obra de Marx y que llega a determinarla; por otro, y a pesar de lo anterior, el pensador siempre aborda las cuestiones jurídicas demasiado rápidamente y por ende, no es fácil extraer de sus textos una visión coherente y sistemática. Las primeras reflexiones de Marx acerca del derecho se remontan a la época en la que se matriculó en la facultad de esta disciplina; en su *Carta al padre,* de noviembre de 1837, un Marx que aún no ha cumplido los veinte años informa a su progenitor de que ha redactado una filosofía del derecho que le ha ocupado alrededor de trescientas páginas y que después ha abandonado porque no le satisfacía y porque sus intereses se dirigían ya de manera clara hacia la filosofía[43]. Una reflexión ya mucho más madura sobre distintas cuestiones jurídicas se halla en los escritos de cariz liberal y progresista que Marx publica durante los años 1842-1843 en el *Rheinische Zeitung*. La crítica que tras este período, en 1843, dirige a la *Filosofía del derecho* de Hegel ha sido permeada por numerosas

cuestiones relativas al derecho público y al derecho privado. Con *Sobre la cuestión judía* –que a nuestro juicio marca la meta propiamente dicha en el itinerario de formación marxiano–, el autor vuelve a afrontar el tema de los derechos y lleva a cabo una acre crítica a la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* que se redactaron a partir de 1789, durante los años de la Revolución francesa. En las páginas que siguen, dejando al margen *Sobre la cuestión judía,* nos detendremos en distintos acercamientos al derecho que se encuentran en la obra de Marx desde el momento en que consolidó una visión propia y exacta, esto es, desde *Sobre la cuestión judía* hasta los últimos años y, en concreto, hasta la *Crítica al Programa de Gotha*. El objetivo que nos proponemos no es el de ofrecer una reconstrucción definitiva del pensamiento de Marx acerca de las cuestiones jurídicas, sino el de ilustrar sintéticamente las diferentes aproximaciones a este arduo ámbito que caracterizan al pensador de Tréveris. Los puntos fundamentales que cabe resaltar –y a los que se dedicarán los siguientes epígrafes– son: la crítica de la concepción liberal del derecho, su interpretación histórico-materialista referida a las relaciones de producción, la relación entre la sociedad burguesa y el derecho igual y la tesis de su superación y, por último, la reflexión sobre el significado que, en la sociedad capitalista, posee la lucha a favor de los derechos. Mi impresión, en pocas palabras, es que en Marx se dan cita distintos enfoques acerca del derecho que no siempre son coherentes entre sí. El objetivo de este texto será, por tanto, distinguir estos aspectos e ilustrarlos rápidamente.

Crítica a la concepción liberal del derecho

Una primera aproximación marxiana a la problemática del derecho es la que encontramos en la obra juvenil *Sobre la cuestión judía*. Dejemos de lado los numerosos problemas que este texto conlleva y sobre los que volveremos más tarde para centrarnos exclusivamente en el aspecto que tiene que ver con el derecho de forma más estricta, es decir, en la crítica a los derechos del hombre y del

ciudadano aprobados por los revolucionarios franceses en el arco de tiempo que va de 1789 a 1795[44]. Marx no pretende llevar a cabo un análisis histórico de los aspectos de la *Declaración* y tampoco de las diferencias –importantes– que hay en su seno; lo que realmente le interesa es hacer hincapié en una determinada idea de derecho que, tal vez de un modo un tanto forzado, se puede extraer de la *Declaración* para explicar por qué dicha idea no termina de convencerlo. En mi opinión, lo que Marx hace cuando aborda la *Declaración* es tratar de explicar por qué la concepción de los derechos de corte liberal y lockiano es errada: a Marx no le importa si en la *Declaración* hay otros elementos, lo que pretende es centrarse en una determinada visión del derecho para mostrar sus límites.

Veamos, por tanto, cuáles son las características de esa visión del derecho que Marx rechaza. Reiteramos que, en estas páginas, nuestra intención no es entender si el pensador interpreta de manera exacta las ideas de los revolucionarios franceses, sino que lo que pretendemos es identificar los rasgos de una determinada concepción del derecho (a la que Marx se muestra contrario) y las carencias que se le achacan. Es característica de esta visión la distinción entre derechos del hombre y del ciudadano, al igual que la manera en que se conciben las relaciones entre ambos: los derechos del hombre son aquellos del individuo privado, mientras que los del ciudadano son los que atañen a la participación política. Así pues, según la visión liberal, los segundos carecen de otra función que vaya más allá de garantizar los primeros. La política (como el Estado según Locke) no puede poner en tela de juicio los derechos de los individuos privados, sino que tiene que limitarse a asegurarlos y a garantizar que se respetan.

Pero ¿cuáles son y qué características tienen estos derechos del individuo privado frente a los cuales la política debe detenerse? Ante todo, se presentan por encima de la historia en la medida en que se declaran «naturales e imprescriptibles». En cambio, y en segundo lugar, recogen contenidos muy precisos y que para nada pueden considerarse al margen de la historia; por formularlo con las

palabras de Marx, estos derechos expresan el modo de concebir las relaciones entre individuos que son propias de una sociedad que incluye entre sus instituciones fundamentales la propiedad privada, el mercado y la competencia entre hombres. Los derechos «naturales e imprescriptibles» del hombre son (Marx los cita de la Constitución francesa de 1793), *«l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété»*[45] [«la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad»]. Con todo, ¿cómo se definen? La libertad –y este es uno de los puntos de mayor importancia– consiste, según la *Declaración* de 1791, *«à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui»*[46] [«en poder hacer todo lo que no dañe a otro»]; por ende, al interpretar la libertad como el derecho a hacer todo aquello que no dañe a nadie, la libertad de la que cada cual disfruta es similar a aquella de la que gozan los demás. La ley universal igual para todos es el instrumento mediante el cual se pone en práctica esta igualdad de libertades entendida como recíproca e idéntica limitación. La igualdad, en efecto y tal y como se lee en la Constitución de 1795 que Marx cita, consiste en que *«la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse»*. [«La ley es la misma para todos, ya sea la que protege o la que castiga»]. Bajo el imperio de la ley universal y de la igualdad jurídica, la seguridad de la persona y de la propiedad está garantizada: «La seguridad consiste en la protección que otorga la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades»[47]. Por otra parte, el derecho a la propiedad se define como el derecho «que todo ciudadano posee para disfrutar y disponer a su voluntad de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su habilidad»[48].

Sin embargo, ¿qué hay de erróneo en esta concepción «liberal» de los derechos fundamentales? Ante todo, para Marx, el mayor límite de esta visión está precisamente en el modo en que se interpreta el concepto de libertad. A estos efectos, cabe insistir en dos cuestiones: en primer lugar –y este es el aspecto en el que Marx hace más hincapié–, la libertad de cada cual se opone a la libertad de los demás, por lo que mi libertad termina donde comienza la tuya. Entre las distintas libertades, por ende, subsiste una relación

de limitación recíproca, no de recíproca promoción y solidaridad. Este es el aspecto más evidente de la crítica marxiana por lo que respecta al concepto liberal de libertad, pero también el más discutible ya que, si es verdad –como Marx sostiene– que mi libertad *precisa* de la libertad de los demás, es también cierto que estas libertades pueden chocar entre sí, por lo que la cuestión del «límite» no puede resolverse con la celeridad con la que lo hace Marx.

En segundo lugar, y aunque este aspecto queda implícito en *Sobre la cuestión judía,* el límite de la concepción liberal de la libertad radica en su carácter «negativo», por expresarlo con terminología hodierna, puesto que para ser libres, según el pensador de Tréveris, no basta con contar con un espacio «privado» protegido de las injerencias de los demás individuos y del Estado, sino que es necesario disponer de los medios que permitan la protección *efectiva* de la propia libertad. No obstante, es precisamente este concepto de libertad «positiva» el que permanece ajeno a la visión liberal de la libertad que Marx somete a su crítica. La visión liberal de los derechos fundamentales, por consiguiente, está afligida según Marx por numerosos y evidentes límites: subordina los derechos políticos a los privados, con lo que vacía la soberanía política de los ciudadanos; defiende un concepto de libertad profundamente limitado e insuficiente, y por último, concibe como naturales y suprahistóricos derechos que, como el que atañe a la propiedad privada, no constituyen sino instituciones históricas específicas propias de un determinado tipo de sociedad, pero no de todas las sociedades posibles.

Los puntos fuertes de la crítica que Marx lleva a cabo en *Sobre la cuestión judía* han sido expuestos de forma ejemplar por un estudioso anglosajón con el que, a mi juicio, es fácil estar de acuerdo:

> Marx merece mucho reconocimiento por su atención a los derechos y, consecuentemente, a la libertad. En primer lugar, Marx estaba en lo cierto cuando criticó el enfoque liberal de los derechos corriente en su tiempo, y que hacía hincapié en la libertad del individuo sin prestar ninguna atención al bienestar de ese individuo ni como tal ni como animal social. El ataque de Marx a la concepción del Hombre como algo separado de la sociedad y

> opuesto a ella, calificándolo de absurdo empírico, también es valioso, como lo es su correspondiente examen de la libertad. En virtud de su trabajo sobre los derechos, Marx formula una crítica clásica a una concepción negativa de la libertad. Repara en que el Hombre no es libre y en que no llegará a serlo «abandonado a sus expensas». Marx comprendió que la libertad «verdadera» es una categoría social, que la libertad de los individuos exige, no la ausencia de interferencia de los otros, sino la implicación real de las personas en la vida de los demás. Dicho de otro modo, no sólo la libertad es una categoría social, sino que también lo son aquellos conceptos que son intrínsecos a la existencia del Hombre. En suma, la crítica de los derechos que lleva a cabo Marx es en realidad una crítica al derecho negativo de la no interferencia ni de los otros ni del Estado, y un derecho absoluto a la propiedad. Estos derechos proceden de lo que Marx piensa que es un modelo de Hombre restringido e injustificadamente individualista que ignora la naturaleza del Hombre como animal social[49].

Con todo, la crítica marxiana deja de afrontar múltiples problemas: ¿la crítica al derecho liberal comporta también una crítica al derecho en cuanto tal? ¿Cómo se debe concebir la relación entre la supuesta universalidad del derecho y las relaciones de dominación social? Comencemos respondiendo a esta segunda pregunta para, así, llegar a la primera.

Derecho y «derecho igual» en la perspectiva del materialismo histórico

Gracias a *La ideología alemana* (texto destinado a permanecer inédito), Marx observa de manera más detallada y sofisticada la realidad histórica y social y también profundiza en la reflexión acerca de los vínculos entre el derecho y el orden económico que ya había abordado en *Sobre la cuestión judía* al mostrar cómo una determinada visión de los derechos estaba relacionada con un cierto modo (individual y propietario) de organizar la sociedad. En *La ideología alemana,* este tema se retoma de manera más minuciosa y siguiendo la óptica del materialismo histórico que Marx resumirá,

bastantes años después, en el famoso prefacio de 1859 a *Una contribución a la crítica de la economía política* al recapitular el itinerario de su pensamiento:

> Mi investigación desembocaba en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida, el conjunto de las cuales son englobadas por Hegel [...] bajo el nombre de «sociedad civil», y la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política[50].

Marx sigue explicando que, como consecuencia, las relaciones de producción constituyen «la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social»[51]. Como escribe en *La ideología alemana,* «las relaciones de producción de los individuos que hasta ahora han venido dominando no tienen más remedio que manifestarse también en el plano de las relaciones políticas y jurídicas»[52].

La tesis de que el derecho pertenece a la esfera de la «superestructura» puede parecer a primera vista problemática. En efecto, las relaciones de producción que, según Marx, conforman junto a las fuerzas productivas la base económica de la sociedad no se distinguen de las relaciones de propiedad, si bien se han codificado de acuerdo con las distintas formas en las que el derecho evoluciona históricamente. Como escribirá Engels en *Ludwig Feuerbach:* «si el estado y el derecho público se hallan gobernados por las relaciones económicas, también lo estará, como es lógico, el derecho privado, ya que este se limita, en sustancia, a sancionar las relaciones económicas existentes entre los individuos»[53]. Las formas jurídicas que la propiedad asume en las distintas épocas históricas son parte integrante de las relaciones de producción y, en este sentido, puede llevar a engaño la asignación del derecho al ámbito social de la denominada «superestructura». No obstante, si estas divisiones –un tanto escolásticas– no se toman demasiado al pie de

la letra, el sentido de la reflexión aparece de forma clara: lo que Marx quiere decir es que las formas de propiedad y, por ende, las formas jurídicas cambian y evolucionan históricamente según las necesidades impuestas por la evolución de la producción material. Así pues, el derecho, como la filosofía y la religión, no cuenta con una historia autónoma, sino que cambia en consonancia con las mutaciones que se realizan en el ámbito de la producción material de la vida. Léase, por ejemplo, lo que Marx escribe cuando, en *La ideología alemana,* polemiza con Max Stirner, que no concebía la peculiar necesidad y determinación histórica de las formas jurídicas:

> La propiedad privada es una forma de intercambio que corresponde necesariamente a ciertas fases de desarrollo de las fuerzas productivas, que no puede descartarse ni de la que se puede prescindir para pasar a la producción directa de la vida material, mientras no se hayan creado fuerzas productivas para las que la propiedad privada represente un obstáculo y una traba[54].

Por consiguiente, la tesis de que el derecho pertenece a la superestructura no implica que este tenga escasa relevancia para el bloque social, sino que las formas que adquiere y las mudanzas a las que está sujeto dependen del modo en que –dadas las circunstancias en las que vivimos– los individuos organizan –de acuerdo con necesidades objetivas– la reproducción de su vida material. Esto es válido, según Marx, tanto para el derecho privado como por lo que atañe a la organización del Estado y al derecho público. Para arrojar algo más de luz sobre esta cuestión, léase, por ejemplo, un pasaje de la autodefensa de Marx en el juicio contra el Comité de distrito renano de los demócratas, publicada en el *Neue Rheinische Zeitung* el 25 de febrero de 1849:

> La sociedad no se basa en la ley. ¡Esto es una fantasía de juristas! ¡Es la ley la que, necesariamente, debe basarse en la sociedad; es la ley la que debe expresar intereses y necesidades colectivas que nazcan de las formas de producción imperantes para luchar contra el arbitrio de los individuos! El código napoleónico, que tengo aquí, en mi mano, no generó a la sociedad burguesa. Al contrario: es la sociedad burguesa nacida en el siglo XVIII y

> desarrollada en el XIX la que encuentra en el código su expresión jurídica[55].

Retomando la polémica con Stirner, también esta incluye instructivas consideraciones por lo que concierne a la cuestión del derecho que nos ayudan a contextualizar el pensamiento del filósofo de Tréveris. Ante todo, Marx parece apreciar notablemente a aquellos teóricos «burgueses» pero realistas que hicieron hincapié en que el derecho derivaba del poder o de la fuerza. En este sentido, recuerda que a partir de Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Bodinus, etc., en épocas recientes y dejando al margen a los más antiguos, el poder se ha presentado como fundamento del derecho[56]. Marx retoma este punto con una reflexión más amplia e interesante: «Si se ve en el poder el fundamento del derecho, como hacen Hobbes, etc., tendremos que el derecho, la ley, etc., son solamente el signo, la manifestación de otras relaciones, sobre las que descansa el poder del Estado»[57]. ¿Qué quiere decir exactamente Marx? El sentido de su discurso se aclara a continuación. Las relaciones de las que los individuos entran a formar parte para reproducir su vida material son relaciones que no dependen de su voluntad, pero son necesarias para las circunstancias naturales e históricas en las que se hallan inmersos. En este sentido, estos vínculos han implicado a lo largo de la historia formas de dominación (partiendo de la dominación más antigua de todas: la del hombre sobre la mujer). Sin embargo, Marx añade unas palabras con las que el discurso se hace más interesante:

> Los individuos que dominan bajo estas relaciones tienen, independientemente de que su poder deba constituirse como Estado, que dar necesariamente a su voluntad, condicionada por dichas determinadas relaciones, una expresión general como voluntad del Estado, como ley, expresión cuyo contenido está dado siempre por las relaciones de esta clase, como con la mayor claridad demuestran el derecho privado y el derecho penal[58].

El pensamiento de Marx sobre el derecho viene a configurarse en los siguientes términos: las relaciones de dominación establecidas

sobre la base de necesidades histórico-económicas se deben traducir en normas universales tras las cuales se pueda ocultar su contenido, que es una dominación particular. Por lo tanto, las leyes captan las formas de dominación existentes pero, precisamente porque les confieren una forma universal, las hacen aparecer como racionales y como «válidas para todos»[59]. Asimismo, la traducción de la dominación en ley no solo produce un efecto de disimulación ideológica, sino que conlleva otras consecuencias en las que cabe detenerse. Una vez que el poder se traduce en ley, los dominantes también deben someterse, lo que implica que deben limitar su dominación (Marx no insiste particularmente en esta cuestión), pero también (y en este aspecto, en cambio, hace hincapié) que cada dominante es limitado de forma individual, ya que las leyes tutelan el interés general de la clase dominante, al que se deben subordinar los intereses de los dominantes como individuos. Escribe Marx que es, precisamente, la imposición de las voluntades de los individuos la que «hace necesaria la renuncia a sí mismo en la ley y en el derecho, renuncia a sí mismo que es excepcional, y afirmación de sus propios intereses en el caso medio»[60].

Así pues, la dialéctica del derecho consistiría en el hecho de que, por un lado, esto traduciría la dominación efectiva en norma universal, pero con ello también la limitaría. Sin embargo, Marx tiende a ver solo un aspecto de esta limitación, y es el que concierne a la relación entre el interés del dominante aislado y el interés general de su clase, mientras pasa por alto el límite que la dominación, al transformarse en ley, se impone a sí misma también en relación con los dominados.

A estas consideraciones que atañen, desde un punto de vista extremadamente genérico, al vínculo entre el derecho y el poder social cabe añadir, en el caso de Marx, otras de índole más específica y que tienen que ver con los rasgos del derecho en la sociedad burguesa. El tipo de sistema que para Marx es el más indicado para organizar una sociedad caracterizada por el intercambio de mercancías y por la competencia es el que él denomina «derecho igual», que se afirma con la modernidad y suplanta el orden

medieval del «privilegio». Como ha señalado entre otros Umberto Cerroni[61], esta es una cuestión en la que Marx insiste sobremanera, desde sus obras juveniles hasta las de la madurez. En efecto, ya en *Sobre la cuestión judía* el problema no es precisamente que en el Estado moderno debe dejar de haber privilegios o estatutos particulares (por ejemplo, que diferencien a los judíos de los cristianos), sino que todos deben ser iguales ante la ley y participar en los mismos términos de la vida económica y de la política. Es precisamente esta transición del privilegio al derecho[62] (es decir –y esto lo añadimos nosotros– al derecho igual) la que marca el paso a la modernidad que simbolizó la Revolución francesa y sus ideales de *liberté* y *égalité*.

Como Marx repite en numerosas ocasiones, por ejemplo, en las páginas de *La ideología alemana,* el modo de producción medieval encuentra su «expresión política» en el «privilegio», mientras que el modo de producción moderno «tiene como expresión, en general, el derecho y la igualdad de derecho»[63]. La razón de ello –desde el punto de vista marxiano– es muy sencilla: la economía mercantil capitalista, que se basa en la libre compraventa, no solo de mercancías, sino también de la fuerza de trabajo, requiere que todos se relacionen entre sí como libres propietarios individuales (de capital, de mercancías o de fuerza de trabajo), entre los cuales solamete se manifiestan vínculos contractuales voluntarios (al contrario de lo que sucedía mientras estaban vigentes las antiguas formas de servidumbre). En este sentido, en la sociedad burguesa, todos son propietarios libres jurídicamente iguales (y, como consecuencia, también libres ciudadanos que compiten de forma paritaria para contribuir a la voluntad del Estado). A propósito de esto, léanse las palabras de Marx en *El capital:*

> Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como *personas* cuya voluntad reside en dichos objetos […]. Esta relación jurídica, cuya forma es el contrato –legalmente formulado o no–, es una relación entre voluntades en la que se refleja la relación económica. El contenido de tal relación jurídica o entre voluntades queda dado por la relación económica misma[64].

Precisamente, con el énfasis en el nexo que une a la sociedad mercantil con el derecho igual, Marx pone fin a la segunda sección del primer libro de *El capital:* «La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compraventa de la fuerza de trabajo», constituye para el pensador de Tréveris «un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Lo único que impera allí es libertad, igualdad, propiedad y Bentham»[65]. Sin embargo, esta situación muta radicalmente en el momento en que el trabajador hace su ingreso en la fábrica, donde reina la dominación más inflexible del capital sobre el trabajo.

Derecho obrero, derecho socialista y superación del derecho

Con todo, si es cierto que el derecho en la sociedad burguesa sirve, ante todo, para el mantenimiento de la dominación del capital sobre el trabajo, no es menos cierto –y Marx insiste en ello– que el derecho es un territorio de conflictos. La lucha que los trabajadores libran contra los capitalistas para poner límites a su explotación y que es, en un primer momento, lucha sindical o de fábrica, según Marx, debe transformarse en lucha política (y en ello se transforma). Con esto, debe fijarse como objetivo la obtención por parte del Estado de medidas legislativas que contrarresten la magnitud del poder capitalista y que defiendan a las clases trabajadoras. Marx muestra el modo en que el derecho se convierte en un terreno conflictivo en las páginas de *El capital* consagradas a la lucha para limitar la jornada laboral: para defenderse de la explotación,

> los trabajadores tienen que juntar las cabezas e imponer como clase una ley del estado, un obstáculo social superpotente que les impida venderse ellos mismos y su linaje, hasta la muerte y la esclavitud, en el contrato voluntario con el capital. En el lugar del majestuoso catálogo de los «derechos inalienables del hombre» aparece la modesta Carta Magna de una jornada de trabajo legalmente limitada[66].

Así pues, la ley promulgada por el Estado no constituye un simple instrumento de dominación en manos de la clase propietaria, sino que también puede convertirse en una palanca para contrarrestar las relaciones de dominación. Marx no deja de enfatizar esta cuestión, pero no le confiere toda la importancia que posee, pues, desde su perspectiva, el ordenamiento de la sociedad capitalista no debe modificarse mediante una mera legislación progresiva y reformadora, sino que tiene que superarse drásticamente, ya que este es el único camino para liberarse verdaderamente de las formas de dominación y alienación inherentes a dicha sociedad.

Marx evita casi siempre detenerse a reflexionar en las formas de organización que tendrán que presentarse en las sociedades poscapitalistas, pero precisamente por esto cabe echar un vistazo rápido a uno de los textos en los que ofrece una descripción directa sobre cómo funcionará, en sus aspectos esenciales, una sociedad socialista: la *Crítica del Programa de Gotha,* escrita en 1875 en respuesta a la nueva orientación programática del nuevo partido unificado de los trabajadores alemanes, que se constituyó tras el congreso de Gotha. La nueva sociedad se basa en la propiedad colectiva de los medios de producción y en ella los distintos trabajos individuales se distribuyen en las diferentes ramas de actividades necesarias para la reproducción material de la vida, no a través de la mediación del mercado, sino de manera consciente y según un plan común. Cada trabajador ofrece a la sociedad un cierto número de horas y retira del fondo común una cantidad de bienes de consumo proporcional a las horas de trabajo desempeñadas. Pero cabe tener cuidado con una cuestión, y es que, como subraya Marx, el productor no recibe de la sociedad lo que los socialistas vulgares denominan «el fruto integral de su trabajo», puesto que, antes de repartir los bienes de consumo individuales, es necesario detraer del producto global todo lo necesario para la reproducción general de la sociedad, para el funcionamiento de los bienes públicos, para las pensiones, para la ayuda a los minusválidos, etc. Eso sí, una vez operadas estas detracciones, el producto se reparte entre los trabajadores de forma proporcional a las horas de trabajo ofrecidas. Por lo tanto, afirma Marx que, aunque ya no se produzca un

intercambio de mercancías, el principio que domina no dista demasiado del intercambio mercantil, pues se recibe tanto como se da. Asimismo, en la sociedad socialista reina lo que aún podríamos denominar derecho igual y, por ende, derecho burgués: cada cual recibe lo que ha dado, por lo que domina el principio del intercambio de equivalentes. Es más, se podría decir que es aquí donde se afirma realmente por primera vez, ya que no hay ningún capitalista que se apropie gratuitamente de parte alguna del trabajo obrero. Paradójicamente, el socialismo se muestra como la realización del derecho igual.

¿Qué es, entonces, lo que no funciona? Para Marx la respuesta es muy sencilla: tanto en la sociedad burguesa como en la capitalista el derecho igual produce consecuencias antiigualitarias y acaba por confirmar los privilegios. En efecto, su pecado original radica en tratar como iguales a individuos que, por sus singularidades, son profundamente desiguales. Así, bajo el dominio del derecho igual, quien debe hacer frente a muchas necesidades recibirá –si la cantidad de trabajo que ha ofrecido es la misma– una cantidad de bienes similares a los que se otorgue a una persona que debe afrontar menores gastos. Quien tiene la capacidad de trabajar menos recibirá una cantidad menor de bienes de consumo, independientemente de sus necesidades. Según Marx, «para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual»[67].

Así pues, desde el punto de vista de Marx, una organización jurídica de convivencia social (y, sobre todo, de producción e intercambio de bienes necesarios para la vida) siempre estará minada por su propia necesidad de tratar a los distintos individuos según tipologías abstractas y, por tanto, reduccionistas y contraproducentes. Pero ¿hay alguna alternativa posible? En el plano puramente teórico se puede decir que, como se vio con la construcción del Estado de bienestar en la segunda mitad del siglo xx, el derecho igual no es necesariamente rígido ni está tan estandarizado como parecía en tiempos de Marx. Es más, las normativas que regulan la distribución de bienes, el acceso a los

servicios, los impuestos o el apoyo al rédito pueden llegar a ser extraordinariamente sofisticadas y diferenciadoras hasta alcanzar un grado de complejidad extremo. El derecho igual decimonónico se ha convertido con la época del Estado de bienestar en algo infinitamente más diferenciado y complejo que no dista del «derecho desigual» acerca del que Marx ironizaba[68]. Con todo, el pensador no podía imaginar este desarrollo que, dicho sea de paso, ha logrado mitigar aunque no suprimir la naturaleza abstracta (y, por consiguiente, antiigualitaria) del derecho. Así, las conclusiones a las que llega son singulares: en su tortuoso proceso de desarrollo, aún marcado por la herencia de la sociedad burguesa, la sociedad socialista necesita al derecho igual y por ello sigue siendo profundamente defectiva. No obstante, las cosas cambiarán cuando, durante su desarrollo, se creen unas condiciones que dejen de hacer necesaria una organización jurídica rígida:

> Estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado.
>
> En la fase superior de la sociedad comunista […], cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y fluyan en abundancia todos los manantiales de la riqueza colectiva, solo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades![69].

El texto no deja lugar a duda interpretativa alguna: el objetivo es alcanzar una sociedad donde la cooperación sea espontánea (el trabajo como primera necesidad de la vida) y esté emancipada de los principios «burgueses» de equivalencia y de derecho igual de los que dependía el «das tanto como recibes». Pasará a estar vigente el principio más elevado según el cual cada uno contribuye según sus propias capacidades y recibe según sus necesidades. También en esta obra de un Marx maduro y no juvenilmente utópico el punto de vista del autor se basa en la superación del derecho con vistas a una cooperación inmediata y espontánea. Con todo, son evidentes las

dificultades en las que esta reflexión conclusiva marxiana se enmaraña: por una parte, es difícil entender cómo una sociedad moderna, extensa y compleja puede llegar a funcionar prescindiendo de las intricadas regulaciones jurídicas; por otra, la reflexión marxiana es víctima de una antinomia que subraya sus límites. En este último sentido, la sociedad comunista en la que podemos pensar de forma realista sigue siendo profundamente deficitaria, pero su superación con la materialización de un «comunismo» depende de condiciones extremadamente improbables, como la llegada de una especie de paraíso terrenal de la abundancia en la que es difícil que el propio Marx pudiese creer.

---

43 K. Marx, «Carta al padre (10 de noviembre de 1837)», en K. Marx, *Escritos de juventud,* op. cit., pp. 5-13. Acerca de esta primera filosofía marxiana del derecho (un esquema de la cual transcribe el joven Karl en esta misiva), véase el minucioso trabajo de G. Alimena, *L'idealismo illiberare del giovane Marx. Il sistema del 1837 e la parte nascosta*. Prólogo de R. Finelli. Roma: Castelvecchi, 2020.

44 He desarrollado más ampliamente este punto en el primer capítulo de mi libro *Marx critique du libéralisme*. París: Mimésis, 2018.

45 K. Marx, «Sobre la cuestión judía», op. cit., pp. 478-479. Los términos aparecen citados en francés por Marx.

46 K. Marx, op. cit., p. 479.

47 *La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés.*

48 *qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.* K. Marx, op. cit., p. 479.

49 *There is much to credit Marx for within his approach to rights, and consequently freedom. First, Marx was right to criticize the liberal approach of his day to rights that stressed the freedom of the individual and paid no*

attention to the well-being of that individual as both an individual, and as a social animal. Marx's attack on the conception of Man as something separate from, and opposed to, society as an empirical absurdity is valuable, as is his corresponding approach to freedom. By virtue of his work on rights, Marx formulates a classic criticism of a negative conception of freedom. He realizes that Man is not free, and will not become free by being «left alone». Marx understood that «true» freedom is a social category, that the freedom of individuals requires not the absence of the interference of others, but the positive involvement of people in the lives of others. Put another way, not only is freedom a social category, but so are those concepts that are intrinsic to Man's existence. In summary, Marx's critique of rights is really a critique of the negative right to both non-interference from others or the state, and an absolute right to property. These rights are derived from what Marx thinks is a narrow and unwarrantedly individualistic model of Man which neglects Man's nature as a social animal. S. A. Brown, «The Problem with Marx on Rights», en *Journal of Human Rights, 2,* 4, 2003, pp. 517-522, cit. p. 519.

50 K. Marx, «"Prólogo" de la Contribución a la crítica de la economía política», en K. Marx, *Escritos sobre materialismo histórico;* selección, introducción y notas de César Rendueles, traducción de César Ruiz Sanjuán. Madrid: Alianza editorial, 2012, pp. 171-180, cit. p. 175.

51 K. Marx, op. cit., p. 175.

52 K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana*; edición y traducción de Wenceslao Roces. Barcelona: Grijalbo, 1970, p. 430.

53 F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* Madrid: Fundación Federico Engels, 2006, p. 48.

54 K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana,* op. cit., pp. 419-420.

55 La traducción al español del fragmento es del traductor del presente volumen.

56 Acerca de la crítica del derecho en *La ideología alemana,* véase D. Zolo, *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*. Bari: De Donato, 1974, pp. 137 y siguientes

57 K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana,* cit., p. 386.

58 K. Marx; F. Engels, op. cit., pp. 386-387.

59 K. Marx; F. Engels, op. cit., p. 387.

60 K. Marx; F. Engels, op., cit., p. 387.

61 Véase U. Cerroni, *Marx e il diritto moderno*. Roma: Editori Riuniti, 1972.

62 K. Marx, «Sobre la cuestión judía», op. cit., p. 484.

63 K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana,* op. cit., p. 384.

64 K. Marx, El capital, op. cit., tomo I, vol. 1 p. 103.

65 K. Marx, El capital. Antología, cit., p. 129.

66 K. Marx, El capital. op. cit. p. 185.

67 K. Marx, «Crítica al Programa de Gotha. Glosas marginales al programa del Partido Obero Alemán», en K. Marx, *Escritos sobre materialismo histórico,* op. cit., pp. 207-238, cit.p. 219.

68 En esta cuestión también se centra Antoine Artous en un texto en el que abundan las observaciones pertinentes: el ensayo «Marx et le droit légal: retour critique», en D. Hanne y A. Artous, *Droit et émancipation*. París: Syllepse, 2005, pp. 49-94.

69 K. Marx, «Crítica al Programa de Gotha», op. cit., p. 219.

3. Democracia

La crítica a la democracia política en 1843-1844

La cuestión de la democracia en Marx es, por diversos motivos, ardua de afrontar. No solo porque, aunque en la época de Marx el capitalismo ya ha conocido un desarrollo potente y secular (del que el autor hace un cuadro sintético y eficaz en el *Manifiesto* de 1848), la democracia en el sentido moderno está aún en un estado muy embrionario. No se errará demasiado si se afirma que, para poder apreciar desarrollos algo más maduros, será necesario esperar a que Marx pase a mejor vida. Una complicación de distinta índole y que en el caso del pensamiento político también puede observarse en otros ámbitos es que, al menos durante un largo período, los textos de Marx y Engels se entrelazan de manera íntima, al igual que ocurre con sus propias firmas. Por lo tanto, no es fácil entender dónde comienza el pensamiento del uno y dónde termina el del otro, si coinciden perfectamente o si divergen de forma no explícita. Asimismo, la reflexión acerca de la democracia en Marx se complica por el hecho de que la cuestión se plantea en distintos planos que no son necesariamente coherentes entre sí, y esta multiplicidad también es rastreable en el modo en que el análisis se lleva a cabo. Baste pensar en el plano teórico de la reflexión abstracta, en el más concreto de los análisis de fase y, por último, en el de la política que se lleva a cabo de manera concreta y en las elecciones que ello implica.

Así pues, sin pretensiones de trazar un panorama coherente, me detendré en algunos pasajes cruciales de la obra marxiana en los que la cuestión de la democracia se expone y se discute.

La reflexión de Marx acerca de la democracia conoce ya un desarrollo interesante en la *Crítica del derecho del Estado de Hegel,*

texto inédito de 1843 en el que la cuestión se aborda de manera peculiar. En efecto, cuando Marx usa el término «democracia» en este escrito no se refiere a la democracia parlamentaria representativa, sino que parece pensar en algo muy distinto, en un sistema capaz de superar la división moderna entre el Estado político y la sociedad civil para originar una forma de vida auténticamente democrática en la que estas dos dimensiones han dejado de estar separadas:

> En la democracia, el Estado en cuanto lo particular es solamente lo particular y en cuanto general realmente lo general; es decir, no es una determinabilidad a diferencia del otro contenido. Los franceses modernos conciben esto en el sentido de que en la verdadera democracia desaparece el Estado político. Y esto es verdad en el sentido de que, como Estado político, como constitución, no rige ya para el todo»[70].

La crítica a la separación moderna entre el Estado político y la sociedad civil seguirá siendo para Marx una adquisición irreversible (aunque, obviamente, y desde nuestro punto de vista, también es problemática). Sin embargo, en el desarrollo sucesivo de su pensamiento, ya no usará el concepto de «democracia» para designar una condición más elevada en la que esta separación se elimina. Empleará el término de democracia para referirse a la democracia parlamentaria representativa y la convertirá en blanco de sus críticas, ya presentes en los escritos de 1843-1844. No solo en *Sobre la cuestión judía*[71], donde la democracia se discute abiertamente, sino también en textos del mismo período, y especialmente en las *Glosas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano»*[72].

Por lo que atañe a este primer marco teórico, cabe decir, ante todo, que si bien Marx ya posee el concepto de democracia (que remite a la obra de Tocqueville y de otros autores contemporáneos), carece aún de concepto de capitalismo. En su lugar, Marx emplea el hegeliano de sociedad burguesa o civil (en alemán, *bürgerliche)* y, partiendo de él, razona sobre la relación entre la sociedad civil y la esfera política democrática. Esta fase del pensamiento marxiano se

caracteriza por una configuración teórica muy precisa, que el autor del *Manifiesto* delinea abstrayéndose de las contingencias históricas y centrándose en el plano de los modelos. En particular, como es sabido, el modelo al que remite Marx es el que toma de Tocqueville y se refiere a los más avanzados Estados norteamericanos, donde debería reinar –según lo que Marx escribe en *Sobre la cuestión judía*– todo aquello que aún no se ha materializado en el continente europeo, esto es, la consecución plena de la igualdad política y democrática. Es obvio que esto no se corresponde con la realidad –baste recordar la esclavitud y las discriminaciones raciales– y que, por consiguiente, Marx podría ser acusado de tener una visión idealizada y apologética del mundo estadounidense. No obstante, la cuestión que verdaderamente nos interesa en este estadio de la reflexión consiste en construir un modelo apto para mostrar cómo incluso la consecución de la emancipación política no implica la obtención de una emancipación humana real.

El modelo que Marx construye en este primer encuentro con la cuestión democrática tiene contornos muy bien delimitados. Así, la igualdad política entre ciudadanos, piedra angular de la democracia, y la desigualdad social entre los hombres, es decir, entre los actores de la vida económica y civil, constituyen dos aspectos inseparables de una misma realidad: el mundo moderno, que al destruir la unidad feudal entre condición económico-social y estatus político, ha separado radicalmente las funciones económicas del estatus político. Si en el mundo feudal, el señor era al mismo tiempo propietario de tierras y portador de un estatus privilegiado en el plano jurídico y político, en el mundo moderno que surge tras la Revolución francesa esta correspondencia ha desaparecido. En un plano puramente abstracto (porque sabemos que en la concreción histórica las cosas no funcionan así), el latifundista y el jornalero o el empresario y el obrero son tan distintos en el plano económico y social como iguales en el político. Es más, en el proceso mismo en que se afirma la igualdad política entre ciudadanos se desarrolla también la libertad económica mediante la cual las clases acomodadas pueden mantener su supremacía social sobre las clases subalternas.

Pero ¿cómo pueden convivir, en una misma realidad social, dos situaciones tan radicalmente opuestas? ¿Cómo es posible que la soberanía política, que la democracia hace extensible a todos los ciudadanos, constituya el complemento mismo de la servidumbre social? Dicho en otras palabras, ¿cómo es posible que los individuos a los que se les ha reconocido el estatus político de ciudadanos soberanos tengan que aceptar permanecer en condiciones de minoría social? O ¿por qué la emancipación política no constituye simplemente el primer paso de la emancipación social y, por el contrario y según Marx, no solo convive con la esclavitud social sino que, más allá de ello, se muestra como su complemento más perfecto?

La respuesta que Marx da a este problema es compleja y articulada y trataremos de reconstruirla en todas sus fases.

El primer punto de la tesis marxiana es que la democracia política fomenta y complementa la desigualdad social ya que, por una parte, al desconectar la dimensión política de la civil, consiente que en este ámbito las desigualdades se puedan desarrollar libremente. Por otra parte, fomenta la desigualdad en la medida en que los derechos políticos se concibieron (Marx lo demuestra aludiendo a las distintas declaraciones de derechos redactadas en los años de la Revolución francesa, como se ha visto en el capítulo 2) con el fin de asegurar y garantizar los derechos inalienables del hombre, es decir, los derechos «no igualitarios» (comenzando por el derecho a la propiedad) de los miembros de la sociedad civil. Esta tesis de la *recíproca funcionalidad* entre la igualdad política democrática y la desigualdad social no aparece con una base sólida: en efecto, por un lado, Marx no aclara suficientemente cómo se debe concebir el nexo entre la dimensión política y social, y por otro, no termina de explicar por qué los derechos políticos tienen que interpretarse de manera «liberal» (es decir, como subordinados a los civiles) y no según una lectura más fuerte y exigente.

Sin embargo, la tesis marxiana tiene un segundo momento. Entre los dos aspectos aquí expuestos no solo existe, para Marx, un vínculo de recíproca funcionalidad, sino que también se da una situación que puede definirse como tensión o, incluso, contradicción.

Esta contradicción se manifiesta, por ejemplo, según Marx, en la fase jacobina de la Revolución francesa: «en los momentos en los que prevalece su sentimiento, la vida política trata de sofocar el presupuesto, la vida civil y sus elementos e intenta constituirse como la auténtica vida del hombre como especie, sin ninguna contradicción»[73]. La contradicción del mundo moderno es abordada por Robespierre, que «entiende que la gran pobreza y la gran riqueza representan simplemente un obstáculo para la democracia pura. Y aspira, por tanto, a establecer una frugalidad espartana para todos»[74], es decir, una cierta igualdad también en el plano social. La Revolución francesa, en el modo en que Marx la entiende, prueba que la igualdad política no acepta la subordinación indolora a la desigualdad civil y económica y que, por lo tanto, posee la tendencia a transformar, en un sentido precisamente democrático, la base social sobre la que se ha edificado.

Si se reflexiona en lo hasta aquí expuesto –y con esto llega el tercer momento de la tesis marxiana–, esta contradicción contiene un elemento inconcreto e ilusorio. La contradicción expresa –según el sentido del razonamiento de Marx en las *Glosas críticas*– el punto de vista del intelecto político que, en última instancia, subyace a una ilusión voluntaria en la medida en que alberga la esperanza de poder superar mediante la voluntad política una condición de servidumbre social que, en cambio, permanecerá inmutable hasta que no hayan desaparecido los presupuestos de fondo. Con respecto a las tesis radicales democráticas, que confían en la intervención de la política para superar los males de la sociedad civil (en los términos del pauperismo y el debate de la época), Marx expone una posición de tajante rechazo y sus argumentos son minuciosos, aunque, evidentemente, bastante discutibles.

El punto de partida de la reflexión es el siguiente: la base sobre la que se levanta el Estado político democrático moderno es la sociedad civil mercantil y egoísta, o por expresarlo con sus propios términos, la «esclavitud de la sociedad civil constituye el fundamento natural en que se basa el Estado moderno»[75]. Puesto que en los cimientos del Estado se halla una sociedad civil libre para

desarrollarse según sus lógicas no igualitarias, el Estado solo puede tomar nota: «frente a las consecuencias que se derivan del carácter antisocial de esta vida civil, de esta propiedad privada, de este comercio y esta industria, de este mutuo saqueo de los diversos círculos civiles, es la impotencia la ley natural de la administración»[76]. En efecto, el Estado moderno se basa «en la contradicción entre la vida pública y la vida privada, en la contradicción entre los intereses generales y los intereses particulares. De ahí que la administración deba limitarse a una actividad formal y negativa, pues su acción termina allí donde comienza la vida civil»[77]. Con estas premisas, la conclusión que Marx extrae es lógica y está bien estructurada: «si el Estado moderno quisiera acabar con la impotencia de su administración, tendría que acabar con la actual vida privada. Y si quisiera acabar con la vida privada, tendría que destruirse a sí mismo, pues el Estado solo existe por oposición a ella»[78]. En breve, el Estado político democrático moderno lo es en un ámbito distinto al de la sociedad civil no política; si esta separación se mantiene, el Estado político es necesariamente impotente y la idea de democratizar la sociedad civil será solo una ilusión. Si, en cambio, esta distinción desaparece, esto es, si la democracia política deja de ser impotente, entonces dejará de ser también democracia política entendida como ámbito parcial, como esfera de la sociedad que se distingue del resto. La superación de la impotencia de la democracia política equivale, paradójicamente, a la autosupresión de la democracia política misma en la revolución total de la sociedad.

A mi juicio, si se desea captar en un plano abstracto la matriz común de la sociedad burguesa capitalista y de la democracia política, no solo es necesario ir más allá de este Marx y del de *El capital,* sino incluso trascender el marxismo hasta llegar a una especie de «metamarxismo» –como sucede en la propuesta teórica del agudo crítico francés Jacques Bidet[79]– e identificar en el *contractualismo* la matriz profunda común a ambas dimensiones. El imperativo moderno consiste en que, en la sociedad civil, no existe intercambio que no sea fruto de un libre contrato entre individuos

(recordemos la cuestión del trabajador «libre» en la que insistirá Marx en *El capital),* mientras que en la sociedad política no hay cabida para ninguna norma que no sea el resultado de un libre contrato social. La modernidad, por consiguiente, se puede caracterizar mediante esta dúplice articulación de matriz común: en la dimensión de la interacción económica, los individuos disfrutan, ante todo, del control sobre sí mismos (Locke), de la libertad con respecto al trabajo servil, y se relacionan entre sí como propietarios de bienes, de capital o de fuerza de trabajo entre los que tan solo se pueden establecer relaciones de índole contractual. Del mismo modo, en la dimensión política, los individuos aceptan solo el poder que emane de su consenso libre y contractual (no en vano, el contractualismo se halla en el centro del pensamiento político moderno, de Hobbes a Kant).

He aquí, por lo tanto, la razón profunda en virtud de la cual ambas dimensiones se sostienen y se necesitan recíprocamente. Sin embargo, en esta raíz común también residen los cimientos de la tensión o de la antinomia que se pueden instaurar entre ellas. En efecto, el contrato entre los ciudadanos puede ser concebido como una mera garantía del contrato entre privados (como sucede en el liberalismo o en el Marx que enfatiza que los derechos del ciudadano tienen como objetivo la defensa y la conservación de los derechos inalienables del hombre). Con todo, y al menos en teoría, el contrato también puede fijar las condiciones o los límites en el seno de los cuales los individuos privados pueden establecer contratos entre sí, circunscribiendo sus autonomías contractuales. Desde este punto de vista, se podría decir que la tensión entre ambas esferas, lejos de ser una tensión aparente –como Marx, en última instancia, la considera–, es el núcleo de la sustancia conflictiva de la dialéctica política y social de los siglos XIX y XX. Asimismo, se puede afirmar que esta tensión se debate entre distintas alternativas: por un lado, trata de construir, mediante la acción política y usando la palanca estatal, una sociedad civil a medida de la democracia; por otro, defiende la primacía y la intrínseca bondad de las relaciones mercantiles y de la competencia con respecto a las pretensiones intrusivas de la política democrática, como sucede en la actualidad,

por ejemplo, con el neoliberalismo. La postura opuesta es la que ya se ha experimentado, con resultados fallidos, en las economías colectivistas de impronta soviética: su devenir ha ilustrado cómo la comprensión radical de los espacios del contractualismo entre individuos se ha revelado incompatible con el mantenimiento de un mínimo de contrato social democrático. Como si las dimensiones de su contractualismo estuviesen sujetas por una *concordia discors,* mientras este intenta que cada una tienda a crecer a expensas de la otra, termina por generar el efecto imprevisto según el cual, si se alcanza el punto en el que una llega a negar completamente a la otra, termina por negarse también a sí misma.

A la luz de estas reflexiones, el esquema marxiano de 1843-1844 aparece caracterizado por un límite de fondo: no muestra con profundidad la naturaleza de la raíz común de la sociedad burguesa y de la democracia política (que llega a declarar inseparables) y menosprecia la tensión entre ambas dimensiones y las grandes transformaciones que de ella pueden surgir a la vez que aduce una discutible alternativa entre el todo y la nada (o se niega de raíz a la sociedad mercantil burguesa o se permanece sometido a ella). Pero ¿la radicalidad de la alternativa era realmente una pista falsa? Veamos si los escenarios que se delinearán a continuación permiten arrojar algo de luz a esta pregunta.

Democracia, revolución y sufragio universal

El esquema de la relación entre la democracia política y la sociedad burguesa trazado por Marx en sus obras juveniles entra en crisis o, mejor dicho, se muestra deficitario en algunos aspectos en el momento en el que el filósofo pasa de la consideración teórica abstracta a la necesidad de reflexionar acerca de los acontecimientos de la política concreta y de intervenir en ellos.

El paradigma teórico que Marx elaboró entre *Sobre la cuestión judía* y *La ideología alemana* es meridianamente claro: a la revolución burguesa, que aseguró la emancipación política, deberá seguir una segunda revolución que conquistará la emancipación

social. El agente de esta segunda revolución se identifica con una clase concreta: el proletariado. El proceso histórico en su dinámica se concibe como una sucesión de modos de producción, donde las modalidades esclavistas, feudales y burguesas aparecen como otras muchas fases transitorias de un proceso que llevará, al fin (con los modos de producción socialistas y, más tarde, comunistas), a la superación de todas las formas de servidumbre, tanto de las personales de siervos y esclavos como de las modernas y sujetas al dinero.

Con todo, este modelo teórico sirve de poco cuando se trata de analizar y de intervenir en el plano de la política concreta. La sociedad burguesa de mediados del siglo XIX se desarrolla de manera capitalista, pero se opone tozudamente a la expansión de la democracia. El movimiento revolucionario que vuelve a cobrar vigorosa fuerza en 1848, en los mismos días en los que se publica el *Manifiesto comunista,* sitúa a Marx y a Engels frente a cuestiones que también podrían poner en tela de juicio los esquemas teóricos que hasta entonces han elaborado. ¿Qué deben hacer los comunistas en el momento en que las naciones europeas combatan a favor de la democracia, de la independencia nacional y de los derechos de libertad? ¿Cómo deben intervenir en lo que, según su esquema teórico, seguirá siendo una revolución burguesa, es decir, una revolución de la que debería surgir el ambiente apto para la moderna economía capitalista, con su interfaz política de derechos liberales y de soberanía popular? ¿Deben tal vez esperar a que el modo de producción capitalista cumpla su ciclo de vida secular para que por fin se pueda general la revolución social? ¿Deben ayudar a los burgueses a llevar a cabo su revolución democrática o deben aliarse con las fuerzas antiburguesas y anticapitalistas incluso cuando estas terminen desembocando en una dirección reaccionaria como el «verdadero socialismo» contra el que se polemiza en el *Manifiesto?*

La respuesta de Marx y de Engels es clara: los comunistas deben fijarse como objetivo principal –como se lee en el *Manifiesto*– la conquista de la democracia; deben constituir la parte más radical y decidida del movimiento democrático. El periódico de Marx en

Colonia, el *Neue Rheinische Zeitung,* incluirá en su portada el lema «Órgano de la democracia». Por lo tanto, ¿los comunistas son simplemente –y al contrario de todo lo que se había dicho en *Sobre la cuestión judía*– una fuerza complementaria de la revolución burguesa? Por supuesto que no. Su intención es la de apoyar y contribuir a la revolución democrática y, a continuación (según una estrategia que se caracteriza por la «revolución permanente»), obrar para que haya una transformación directa de la revolución democrática a la fase sucesiva, la de la revolución social. Como se dice claramente en el *Manifiesto:* «La revolución burguesa alemana no puede ser otra cosa que el preludio de una revolución proletaria»[80]. Sin embargo, aquí convergen dos problemas. El primero tiene una naturaleza teórica general, sobre la que nos detendremos cuando afrontemos el concepto de «revolución» (cfr. capítulo 5): ¿es posible que, quizás, no haya una incompatibilidad radical entre la visión por fases propia del materialismo histórico y esta teoría de las dos revoluciones concadenadas en la cual una sucede inmediatamente a la otra?

El segundo problema afecta de forma más cercana al tema del que nos estamos ocupando, esto es, a la democracia: si es cierto que los comunistas aspiran sobre todo a la conquista de la democracia política, ¿qué relaciones hay entre esta y la –según Marx y Engels– sucesiva transformación radical de la sociedad?

En este aspecto, las posturas de Marx (y de Engels) no son unívocas: por una parte, la democracia política se opone a la dominación social de la clase burguesa capitalista; por otra parte, es la forma estatal adecuada para el mantenimiento del poder social del capital. Precisamente porque Marx se pronuncia sobre estos argumentos de forma ocasional, contingente y no sistemática, sus tesis carecen de una coherencia intrínseca y giran ora en una dirección, ora en la opuesta.

Detengámonos, ante todo, en la primera posibilidad. El momento de la contradicción surge, por ejemplo, en la página que Marx consagra a la Constitución democrática francesa de octubre de 1848: «la contradicción de más envergadura de esta Constitución consiste

en lo siguiente: mediante el sufragio universal, otorga la posesión del poder político a las clases cuya esclavitud social debe eternizar: al proletariado, a los campesinos, a los pequeñoburgueses». La Constitución reduce el dominio de la burguesía, que esta clase también desea defender, «encierra su dominación política en el marco de unas condiciones democráticas que en todo momento son un factor para la victoria de las clases enemigas y ponen en peligro los fundamentos mismos de la sociedad burguesa»[81]. Por consiguiente, la democracia con sufragio universal entrega el poder político a las clases populares y abre la posibilidad de cuestionar el sistema capitalista. Hay textos en los que Marx afirma explícitamente que, mediante el ejercicio de los derechos democráticos, los trabajadores pueden llegar a transformar o incluso a derrocar el capitalismo; como es bien sabido, el pensador hipotetizaba esta circunstancia en relación con los países europeos más avanzados, como Inglaterra u Holanda. Basta recordar a estos efectos un famoso artículo que apareció el 25 de agosto de 1852 en el *New York Daily Tribune* y en el cual Marx sostenía que, en un caso como el inglés, «donde el proletariado constituye la gran mayoría de la población […] el sufragio universal equivale a entregar el poder político a la clase obrera», por lo que se erige como la condición previa mediante la cual el proletariado podría conseguir sus objetivos con medios pacíficos, a diferencia de lo que cabría decir con respecto a la Europa continental, donde, al mantenerse presentes los residuos autoritarios y feudales, la transformación por la vía democrática es del todo improbable. Marx retoma estos mismos conceptos veinte años más tarde en el *Discurso pronunciado en Ámsterdam el 8 de septiembre de 1872* tras la clausura del congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores celebrado en La Haya[82].

No obstante, en el conjunto de la obra marxiana también emerge con fuerza la tesis contraria y según la cual la república democrática es la forma de Estado más adecuada para el dominio de la burguesía moderna. En esta línea se presenta, por ejemplo, el Marx de *El dieciocho Brumario,* para el que *«república burguesa* significaba el

total despotismo ilimitado de una clase sobre otras»[83]. Igualmente, en el ensayo sobre la Comuna de París afirmará que, en la sociedad burguesa, la función del sufragio universal termina por reducirse a la de permitir que el pueblo elija, una vez cada tres o cada seis años, «qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el parlamento»[84].

A la crítica de la democracia liberal y parlamentaria se une, en el escrito acerca de la Comuna, una reflexión más bien atípica en los textos marxianos y que atañe al modo en que el poder político o administrativo tendrá que organizarse en una sociedad futura. Se trata de una cuestión que Marx no suele abordar, casi como si la futura sociedad comunista se limitase a una reorganización de las formas y de los modos de producción social. Frente a la experiencia parisina, y basándose en la inspiración que de ella extrae, Marx desarrolla su propio pensamiento democrático y se aventura a delinear las líneas maestras de una democracia no parlamentaria y no burguesa, es decir, de lo que realmente respondería a la idea de «gobierno del pueblo por el pueblo»[85] *(«Government of the People, by the People»),* como en el lema de Abraham Lincoln. En la Comuna, Marx observa, como es sabido, «la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo»[86]. La cuestión fundamental que centra su análisis es que «la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines»[87]; debe, en cambio, transformarla desde los cimientos y, con ello, dar vida a una nueva modalidad no parlamentaria de gobierno democrático. El poder político debe ser ejercido –como compete en cada democracia– por parte de representantes elegidos por los ciudadanos (no se contempla, por ende, el sueño de la democracia directa), pero la elección debe perder por completo su carácter político parlamentario. El sufragio universal ya no deberá servir para escoger qué miembros de la clase dominante deberán representar (y aplastar) al pueblo en el parlamento, sino para encontrar a las personas a las que el pueblo decida encomendar determinadas misiones, del mismo modo en que

un empresario privado escoge a los trabajadores y directivos de su empresa[88].

Así pues, las funciones de organización de la vida común se encomendarán a organismos electivos, que tendrán a la vez funciones legislativas y ejecutivas. Estos organismos constituirán una red estructurada a varios niveles. Según la idea que guiaba a los partidarios de la Comuna, y que Marx suscribe de lleno,

> las comunas rurales de cada distrito administrarían sus asuntos colectivos por medio de una asamblea de delegados en la capital del distrito correspondiente y estas asambleas, a su vez, enviarían diputados a la Asamblea Nacional de delegados de París, entendiéndose que todos los delegados serían revocables en todo momento y se hallarían obligados por el mandato imperativo (instrucciones) de sus electores[89].

Al gobierno central le quedarían «pocas, pero importantes funciones», puesto que la Comuna no pretendía, como se dijo falsamente, abolir la unidad de la nación, sino volverla a plasmar sobre nuevas bases. Los diputados y funcionarios percibirán salarios afines a los de los simples trabajadores. Los magistrados y jueces serán también «funcionarios electivos, responsables y revocables»[90].

La crítica a la democracia liberal representativa vuelve con fuerza también en el Marx de la *Crítica del Programa de Gotha,* en la que nuestro autor se enfrenta a las peticiones que el recién creado Partido Socialdemócrata alemán lanza en esta esfera:

> Sus reivindicaciones políticas no se salen de la vieja y consabida letanía democrática: sufragio universal, legislación directa, derecho popular, milicia del pueblo, etc. Son un simple eco del Partido Popular burgués, de la Liga por la Paz y la Libertad. Son, todas ellas, reivindicaciones que, cuando no están exageradas hasta verse convertidas en ideas fantásticas, están ya realizadas. Solo que el Estado que las ha puesto en práctica no cae dentro de las fronteras del Imperio alemán, sino en Suiza, en los Estados Unidos, etc. Esta especie de «Estado del futuro» es ya Estado actual, aunque situado fuera del «marco» del Imperio alemán[91].

El significado de este pasaje de Marx está meridianamente claro: sin una representación idealizada y fantástica, las conquistas

democráticas no trascienden de ninguna manera los límites de la sociedad burguesa; es más, son perfectamente útiles para ella, como se puede ver en Suiza y en Estados Unidos. Distinta y más compleja es la particular situación del Imperio alemán: «un Estado que no es más que un despotismo militar de armazón burocrático y blindaje policíaco, guarnecido de formas parlamentarias, revuelto con ingredientes feudales e influenciado ya por la burguesía»[92]. En este contexto, es comprensible que por prudencia no se reivindique la república democrática, pero de este modo también pierden fuerza el sufragio universal y el resto de reivindicaciones presentes en el Programa de Gotha. Además, el juicio de Marx sobre la democracia política en este texto es muy preciso y unívoco: la república democrática no es sino la «última forma de Estado de la sociedad burguesa»; el terreno «donde se va a ventilar definitivamente por la fuerza de las armas la lucha de clases»[93]. Si los obreros saben conquistar la victoria, se abrirá un difícil período de transición –como sucede con todas las revoluciones–, durante el cual el poder del Estado solo podrá caracterizarse por «la *dictadura revolucionaria del proletariado*»[94].

Democracia, capitalismo y clase dominante

Al recorrer la reflexión marxiana acerca de la democracia política, podríamos decir que nos hallamos frente a, al menos, tres puntos de vista distintos entre sí. La perspectiva juvenil puramente teórica de los escritos de 1843-1844; la que se encuentra más vinculada a los acontecimientos y a las intervenciones sociopolíticas, que es más bien oscilante y heterogénea, y la que podríamos definir «sociológica» (al menos, por las consecuencias que puede tener), es decir, la que persigue analizar los modos en los que el poder económico de la clase capitalista se traduce en control del poder político, incluso cuando este se estructura según las formas de la moderna democracia representativa. La pregunta que, al razonar desde esta óptica, debemos plantearnos es la siguiente: si tenemos

en cuenta la tesis marxiana expuesta de manera lapidaria en el *Manifiesto* y según la cual «el poder estatal moderno no es más que una junta administradora que gestiona los negocios comunes de toda la clase burguesa»[95], ¿este presupuesto sería también válido en el seno del Estado democrático donde, según las ideas de Marx ya expuestas y mediante el derecho al voto, el poder político parece estar listo para pasar a manos de las clases populares?

Antes de responder a esta pregunta es necesario repetir lo que ya se dijo al comienzo de nuestra reflexión: el acercamiento de Marx a esta cuestión está inevitablemente limitada por el hecho de que no pudo conocer realmente el desarrollo de la democracia moderna puesto que, en la Europa que constituía el contexto de su reflexión política, esta forma de gobierno se estaba implantando –donde ya existía– aún de forma limitada e insuficiente. Será Engels quien, hacia el ocaso del siglo, pueda observar democracias más avanzadas (aunque todavía constreñidas por rígidas limitaciones), y esto hará que cambie de modo sustancialmente su perspectiva política, como se puede observar en su introducción de 1895 a la reimpresión de *La guerra civil en Francia* de Marx.

Aclaradas estas premisas, es cierto que se puede decir sin miedo a errar que, para Marx, la república democrática moderna es una forma política en el seno de la cual se afirma el dominio de la clase capitalista. Este modo de ver las cosas es, a grandes rasgos, coherente con la tesis que el pensador de Tréveris había delineado en *La ideología alemana* al afirmar que «el Estado es la forma en la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes»[96]. Este punto de vista se acompaña y refuerza por otro, ampliamente presente en *La ideología alemana*, y según el cual «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época», ya que «la clase que dispone de los medios de producción material dispone con ello al mismo tiempo de los medios de producción espiritual, de modo que se le encuentran sometidas, por término medio, las ideas de aquellos que están privados de los medios de producción espiritual»[97].

A nuestro juicio, será fiel a estos principios la síntesis límpida y eficaz, en consonancia con su estilo, que Engels hará tanto de su visión como de la de su amigo en las páginas conclusivas de la obra de 1884 (un año después de la muerte de Marx) acerca de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado:* «El estado es [...] por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante que, con ayuda de él, se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo con ello nuevos medios para la represión y la explotación de la clase oprimida»[98]. Del mismo modo, el «moderno Estado representativo» sigue siendo, al igual que los autoritarios, «el instrumento de que se sirve el capital para explotar el trabajo asalariado»[99]. También en el contexto de la «república democrática, que en nuestras condiciones sociales se va haciendo una necesidad cada vez más ineludible»,

> la riqueza ejerce su poder indirectamente, pero de forma igual de certera. Por una parte, a través de la corrupción directa de los funcionarios, de la que América es el modelo clásico; por otra, mediante la alianza entre el gobierno y la Bolsa. Esta alianza se realiza con tanta mayor facilidad, cuanto más crecen las deudas del Estado y más van concentrando en sus manos las sociedades por acciones, no solo el transporte, sino también la producción misma, haciendo de la Bolsa su centro[100].

Asimismo, la «clase poseedora domina directamente por medio del sufragio universal», puesto que, hasta que no haya alcanzado la consciencia necesaria para su emancipación, también la clase obrera «reconocerá el orden social existente como el único posible y, desde el punto de vista político, será la cola de la clase capitalista, su extrema izquierda»[101].

Continuando con esta línea, una sociología marxista –o posmarxista– de la clase dominante podría mostrar cómo, también en los regímenes de democracia pluralista, los poseedores de grandes capitales disponen de una infinidad de instrumentos idóneos para determinar o condicionar las decisiones políticas de los Estados, frustrando o limitando en la práctica la que, según la teoría democrática, debería ser la soberanía política igualitaria de los

ciudadanos. Un extraordinario trabajo acerca de este fenómeno fue el que llevó a cabo, a finales de los años sesenta de la centuria pasada, el politólogo británico Ralph Miliband[102], que no tuvo dificultades para demostrar la relevancia de las posibilidades con las que cuentan los grandes capitalistas para inclinar a su favor la balanza de las decisiones políticas democráticas. Estos pueden emplear sus recursos para conquistar directamente el poder político (como mostraron de forma clara los casos de Berlusconi y de Trump), pueden actuar de manera indirecta mediante la financiación de fuerzas políticas que les son benévolas o incluso pueden obrar en la formación de la opinión pública tanto a través de la propiedad directa de los principales medios de comunicación (por lo general, en manos de grandes grupos capitalistas) como mediante la canalización de los recursos publicitarios hacia los medios de comunicación dispuestos a apoyar las políticas que resultan favorables al capital privado. Del mismo modo, pueden operar a favor de la formación de una hegemonía ideológica y de sus correspondientes orientaciones intelectuales a través de la financiación de universidades, fundaciones, centros de investigación y foros de pensamiento de distinta índole, por poner solo algunos ejemplos. En cualquier caso, parece difícil eludir la conclusión alcanzada por Miliband en el citado estudio, y es que aquellos que tienen en sus manos la propiedad y el control de los grandes capitales ejercen una influencia decisiva en el poder político y en las decisiones de los gobiernos y de los órganos representativos. Esta es una tesis a favor de la cual también en la actualidad se pueden aducir válidos ejemplos empíricos[103] y que tendría que empujar a la teoría democrática a preguntarse qué cantidad de capitalismo y según qué tipo de regulación es compatible con una democracia política abierta y realmente plural.

Por otra parte, se podría añadir que, en la edad global contemporánea, el problema de la relación entre el capital y la democracia se ha vuelto aún más agudo. Esto sucede en la medida en que el surgimiento de instituciones transnacionales sustancialmente desprovistas de legitimación democrática, pero

eficaces y penetrantes en sus prescripciones de reglas y normas para los intercambios y la vida social, constituye el terreno más favorable para el control de las elecciones políticas más relevantes por parte de las tecnoestructuras del capitalismo financiero global. Esto parece estar dando lugar a una situación que amenaza con terminar completamente con el presupuesto de la soberanía popular, que siempre ha constituido la referencia normativa imprescindible para la política moderna.

---

70 K. Marx, «Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel», op. cit.,p. 344.

71 K. Marx, «Sobre la cuestión judía», op. cit.

72 K. Marx, «Glosas críticas al artículo "El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano"», en K. Marx, Escritos de juventud, cit., pp. 505-521.

73 K. Marx, «Sobre la cuestión judía, cit., p. 470.

74 K. Marx, «Glosas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano», cit., p. 514.

75 K. Marx, op. cit., p. 513.

76 K. Marx, op. cit., p. 513.

77 K. Marx, op. cit., p. 513.

78 K. Marx, op. cit., pp. 513-514.

79 A estos efectos, véase, al menos su *Explicación y reconstrucción del «Capital»,* op. cit. 257

80 K. Marx, F. Engels, *Manifiesto Comunista*; introducción y traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alianza Editorial, 2011 [2001], p. 96.

81 K. Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2015, p. 82.

82 La traducción del fragmento del artículo es del traductor del presente volumen. Para más información acerca de los textos marxianos en los que se

profundiza en estas ideas, véase J. Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels.* París: PUF, 1998, en particular, véanse las referencias en las pp. 367-368.

83 K. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte;* traducción, introducción y notas de Elisa Chuliá. Madrid: Alianza editorial, 2015 [2003], pp. 53-54.

84 K. Marx, *La guerra civil en Francia.* Madrid: Fundación Federico Engels, 2003,p. 69.

85 K. Marx, op.cit., p. 77.

86 K. Marx, op., cit., p. 71.

87 K. Marx, op. cit., p. 64. Marx y Engels atribuyen tal importancia a este concepto que lo retomarán en el prefacio a la edición alemana (de 1872) del *Manifiesto* y, con ello, esta parte de la obra adquiere una novedad teórica con respecto a lo que ya habían escrito en el texto de 1848.

88 K. Marx, op. cit., pp. 69-70.

89 K. Marx, op., cit., pp. 68-69.

90 K. Marx, op. cit., p. 69.

91 K. Marx, «Crítica del Programa de Gotha», cit., p. 232.

92 K. Marx, op cit., p. 233.

93 K. Marx, op. cit., p. 233.

94 K. Marx, op. cit., p. 232.

95 K. Marx; F. Engels, *Manifiesto Comunista,* op. cit., p. 52.

96 K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana. Antología,* op. cit., p. 145.

97 K. Marx; F. Engels, op. cit., p. 118.

98 F. Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado.* Madrid: Akal, 2017, p. 229.

99 F. Engels, op. cit., p. 229.

100 F. Engels, op.cit., p. 230.

101 F. Engels, op. cit., p. 230.

102 R. Miliband, *El estado en la sociedad capitalista.* Madrid: Siglo XXI, 1985.

103 Véase, por ejemplo, la interesante investigación de M. Gilens, *Affluence and Influence: Economic Inequality and Political Power in America*. Princeton: Princeton University Press, 2012. En lengua italiana, Luciano Gallino ha publicado numerosos estudios sobre la cuestión.

4. Libertad

Marx, defensor de la libertad «racional»

Entre las cuestiones que ligan a Marx con el clima cultural del idealismo alemán destaca el uso enfático del concepto de libertad, fenómeno que debería resultar llamativo al lector. En efecto, si bien Marx no cesará nunca de criticar conceptos políticos normativos, como los de igualdad o justicia, y los dogmas de la Revolución francesa se convertirán en el blanco de su sarcasmo, en el momento en que defina su ideal de sociedad, ese fin último por el que deberá luchar la clase trabajadora, no puede dejar de expresarse en términos de libertad. La libertad es, por otra parte, uno de los conceptos cuyo sentido entraña una mayor dificultad a la hora de ser desgranado, y ello sucede porque en este concepto convergen dos problemáticas heterogéneas, aunque parcialmente separables entre sí: la libertad que se podría definir como «teórica» o «metafísica» (esto es, la cuestión especulativa del «libre albedrío») y la libertad política, es decir, la libertad como finalidad que inspira a una organización social y política. En estas breves notas me detendré principalmente –y como es obvio– en la cuestión de la libertad política y social y trataré de recorrer el modo en que este concepto se desarrolla en algunos momentos destacados del itinerario del pensamiento marxiano.

La libertad ya es un tema central en la encendida polémica política que un Marx que acaba de cumplir veinticuatro años comienza, en 1842, con la serie de artículos que publica en un periódico liberal que se edita en Colonia, la *Gaceta renana (Rheinische Zeitung)*. Entre las regiones de Prusia, Renania, que había pertenecido a Francia entre 1795 y 1814, era una de las más avanzadas económicamente y en ella la burguesía liberal trataba de

hacer oír su voz a favor de la modernización política y social. Marx comenzó a colaborar con el diario progresista en mayo de 1842 y en octubre del mismo año asumió su dirección. Sin embargo, esta aventura «liberal» tuvo una vida breve, pues el periódico pronto estuvo en el punto de mira de la censura, que acabó por forzarlo a detener las rotativas. Marx abandonó la dirección el 17 de marzo de 1843.

El pensador de Tréveris se embarcó en esta primera experiencia político-periodística debido a que creyó que estaría vetado de la carrera académica por sus orientaciones políticas y en esta primera incursión defendió de forma predominante (aunque no exclusiva) presupuestos de tipo liberal. En sus artículos, muchos de los cuales son comentarios a los debates de la Dieta renana, Marx defendió, ante todo, la libertad de prensa, profundamente limitada por la censura prusiana. Con tonos apasionados y caracterizados por una retórica potente, afirmaba que

> la prensa libre es el ojo siempre vigilante del espíritu del pueblo, la confianza materializada de un pueblo en sí mismo, el nexo expresado en palabras que une al individuo con el Estado y con el mundo, la cultura incorporada que esclarece las luchas materiales como luchas espirituales e idealiza su tosca forma material. Es la confesión abierta y sin reservas de un pueblo ante sí mismo, y la confesión tiene, como se sabe, una fuerza redentora. Es el espejo espiritual en que un pueblo ve reflejada su imagen, lo que constituye la condición primordial de la sabiduría. Es el espíritu del Estado que puede transportarse a cada choza más barato que el gas material. Es omnifacético, omnipresente, omnisciente. Es el mundo ideal que fluye constantemente del mundo real para refluir de nuevo a él, como un espíritu enriquecido que lo renueva todo[104].

Con todo, la batalla por la libertad de prensa y contra la censura preventiva se sitúa en una concepción más general de la libertad humana y de su materialización en la vida social: «La libertad es a tal punto la esencia del hombre, que hasta sus adversarios la realizan cuando luchan contra su realidad; tratan de apropiarse como la joya más valiosa lo que rechazan como joya de la naturaleza humana»[105]. Como se puede observar en este pasaje, las libertades

social y política se basan en la libertad antropológica, en el hecho de que el hombre es un ser libre, y sus acciones, la materialización de esta libertad. Según Marx, incluso las acciones de los censores que pretenden ultrajar las libertades de los demás se pueden considerar ejemplos del modo en que la libertad se materializa, pues si los censores actúan de este modo es, precisamente, haciendo valer la libertad que poseen. Por consiguiente, Marx –que en este aspecto tampoco se muestra exento de algunos razonamientos sutiles y capciosos– concluye afirmando que «nadie combate la libertad; combate, a lo sumo, la libertad de los otros. Por tanto, todas las libertades han existido siempre, primero como privilegio particular de unos y luego como el derecho general de todos»[106].

Así pues, si la libertad incluso llega a identificarse con la esencia del hombre, todas sus materializaciones (no solo la libertad de prensa) son fundamentales y deben defenderse: «Libertad industrial, libertad de la propiedad, libertad de conciencia, libertad de la prensa o de los tribunales: son todas especies del mismo género, de la libertad por antonomasia»[107]. Ello significa, a juicio de Marx, que no se puede aislar un solo aspecto de la libertad y pretender asegurarlo sin salvaguardar el resto de ámbitos: sin libertad de prensa y sin su capacidad inherente de denunciar las violaciones de otras libertades, por ejemplo, el resto de terrenos en los que puede presentarse la libertad estarían en riesgo y podrían corromperse o desaparecer fácilmente. Por esto Marx escribe, coherentemente, que «la falta de la libertad de prensa hace ilusorias todas las demás libertades»[108]. La clave en la que se debe insistir es, en efecto, que

> al poner en tela de juicio una libertad determinada, se pone en tela de juicio la libertad. Al echar por tierra una de las formas de la libertad, se rechaza la libertad entera […]. Nada es, pues, más erróneo, cuando se trata de una existencia especial de la libertad, que el pensar que estamos ante un problema especial. No; es el problema general el que aquí se ventila, dentro de una esfera especial[109].

Cabe preguntarse en qué horizonte teórico se inserta esta apasionada arenga de la libertad que Marx desarrolla en sus escritos

de 1842. Un rasgo que creo que se puede afirmar con certeza en estos trabajos juveniles es el hecho de que el pensador propone una visión de la libertad orgánica y racional que se puede inscribir en el seno de un liberalismo antiatomista de corte esencialmente hegeliano. Desde esta óptica, por ejemplo, Marx aclara perfectamente que sería del todo erróneo interpretar la ley como una negación de la libertad, pues no hay ninguna libertad original que en la ley se limite o ataque. Al contrario, la ley no es sino la forma de organización de la convivencia humana según la cual la libertad se afirma independientemente del mero albedrío:

> Las leyes no son medidas represivas contra la libertad, lo mismo que la ley de la gravedad no es una medida represiva contra el movimiento [...]. Las leyes son más bien las normas positivas, luminosas y generales en las que la libertad cobra una existencia impersonal, teórica e independiente de la voluntad humana. Un código es la biblia de la libertad de un pueblo[110].

En consonancia con el concepto racional de libertad que Marx desarrolla, se puede decir que el individuo libre no es aquel que actúa dejándose guiar por su arbitrio personal, sino el que participa de la vida de un Estado cuyas leyes constituyen la materialización efectiva de la libertad de todos. Desde un punto de vista hegeliano, el Estado debe verse como la «realización de la libertad racional»[111], si bien Marx aclara que, para que se dé tal cosa, el Estado deberá despojarse de todos aquellos elementos que no sean coherentes con la razón; por ejemplo, no podrá definirse como «Estado cristiano», sino que deberá situarse en el terreno del más completo laicismo. El Estado moderno, libre y laico no puede construirse, según el Marx hegeliano, sobre angostos cimientos individualistas, por lo que, si los primeros «maestros filosóficos del derecho del Estado construían el Estado partiendo de los impulsos y del orgullo ya de la sociabilidad, o partiendo también de la razón, pero no de la razón de la sociedad, sino de la razón del individuo», a un nivel de consciencia superior se debe abandonar esta limitada base individualista. En este momento cobra importancia la referencia implícita a Hegel: «el punto de vista más ideal y más fundamentado de la novísima filosofía» construye el

Estado «partiendo de la idea del todo. Considera el Estado como el gran organismo en que debe realizarse la libertad jurídica, moral y política y en que el individuo ciudadano del Estado obedece en las leyes de este solamente a su propia razón, a la razón humana»[112]. En vista de lo hasta aquí expuesto, se puede concluir que, en sus primeros artículos, Marx se mueve en el seno de una línea hegeliana liberal que, mientras interpreta el Estado moderno como la encarnación de la razón y de la libertad, subraya las carencias de las que adolecen las instituciones existentes para quien las analiza tomando como base el concepto racional del Estado. Como afirmaba Aldo Zanardo en un interesante trabajo de los años sesenta, en estas páginas está muy presente una idea de la libertad orgánica y racional que trasciende netamente cualquier atisbo de arbitrio individual. En este sentido, es emblemático un pasaje en el que Zanardo insistía y a través del cual Marx toma en consideración la cuestión de la educación:

> El Estado […] educa a sus miembros al hacer de ellos miembros del Estado, al convertir los fines individuales en fines generales, los toscos impulsos en inclinaciones morales, la independencia natural en libertad espiritual, al hacer que el individuo se goce en la vida del todo y el todo en las intenciones del individuo[113].

A pesar de esto, este hegelianismo de Marx vería su ocaso pocos meses después.

La crítica a la libertad «negativa»

Durante el verano de 1843, Marx lleva a cabo una minuciosa lectura crítica de la filosofía del derecho de Hegel en la que emergen algunos puntos de vista que serán característicos del desarrollo global de su pensamiento. Las reflexiones que se verterán en este inédito comentario a Hegel hallan una especie de síntesis casi sistemática en el ensayo *Sobre la cuestión judía,* que el filósofo redacta, polemizando con Bruno Bauer, en el otoño de 1843. La

reflexión marxiana sobre la libertad experimenta en este escrito un verdadero salto de calidad. Indudablemente, hay una cierta continuidad con respecto a los trabajos de 1842 en los que Marx ya había advertido que la libertad no se debía confundir con el mero ejercicio del arbitrio individual o con la persecución obtusa del interés privado. Sin embargo, *Sobre la cuestión judía* no se limita a abandonar el énfasis hegeliano en el Estado como realización de la libertad racional, sino que en la obra el autor da un decisivo paso al frente al analizar el concepto de libertad que rechaza y que –retomando la tipología sobre la que se detuvieron ampliamente Isaiah Berlin y Norberto Bobbio– se podría definir como libertad «negativa». En el trabajo *Sobre la cuestión judía* y por lo que respecta a la concepción de libertad, Marx lleva a cabo dos operaciones fundamentales: identifica las características del concepto de libertad que no comparte y trata de mostrar los motivos por los que este concepto le parece inaceptable.

Para identificar el concepto de libertad que será objeto de su crítica, Marx adopta como punto de referencia las definiciones de libertad que se encuentran en las distintas declaraciones de derechos elaboradas durante los años de la Revolución francesa y, en particular, la más famosa, la de 1789, en la cual la libertad «consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a los demás. Por ello, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre tan solo tiene como límites los que garantizan a los demás Miembros de la Sociedad el goce de estos mismos derechos. Tales límites tan solo pueden ser determinados por la Ley». Como derecho a poder hacer todo lo que no perjudique a los demás, la libertad consiste en que cada cual goce de tanta libertad como los demás. La ley igualitaria para todos es el medio a través del cual se materializa la igualdad de las libertades, entendida como recíproca e igual limitación. Veremos en breve la relación crítica que Marx mantiene con este modo de entender la libertad pero, ante todo, cabe recordar que esta definición de libertad, ya había sido objeto de crítica por parte de Hegel en el párrafo 539 de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio:*

> Nada se ha hecho tan común como la representación de que cada uno tiene que limitar su libertad en relación con la libertad de los otros; el estado sería entonces la situación estable en que se produce ese mutuo limitarse y las leyes serían tales limitaciones. Bajo esta representación la libertad se entiende solamente como voluntad contingente de cada uno y arbitrio[114].

Así pues, Marx sigue a Hegel en la crítica a esta visión de la libertad: en la perspectiva delineada por ella, el pensador mantiene que la libertad de cada cual se considera como una especie de espacio protegido, como una esfera de no interferencia limitada por otras tantas esferas protegidas que corresponden al resto de individuos. La extensión de la libertad de alguien supone la restricción de la libertad para alguna otra persona. La libertad se concibe como una suerte de propiedad privada que solo puede ampliarse a expensas de las propiedades colindantes. Marx concluye que la ley establece el justo límite entre las distintas libertades «como la empalizada marca los límites o la línea divisoria entre dos propiedades»[115]. Los individuos se conciben como elementos ajenos unos para otros, como constituyentes de una potencial amenaza.

La concepción que Marx está describiendo puede decirse «negativa» con respecto a la libertad puesto que, en la perspectiva definida por ella, ser libre significa gozar de una esfera de no interferencia, en el ámbito de la cual cada sujeto puede actuar a su antojo. Pero, según el pensador de Tréveris, ¿cuál es el elemento que no funciona en esta concepción de libertad que aún en el siglo XX –y baste pensar en la defensa por parte de Isaiah Berlin– ha seguido gozando de tanta fortuna?

A mi juicio, leyendo a Marx e incluso profundizando algo más, se pueden resaltar dos principales puntos críticos de esta visión de libertad.

1. El primero es el que concierne a la idea del hombre que está implícita en esta visión. Cada individuo es considerado como separado y ajeno con respecto a los demás: «el derecho humano de la libertad no descansa sobre la unión del hombre con el hombre,

sino que se basa, por el contrario, en la separación entre los hombres. Es el derecho a disociarse, el derecho del individuo aislado, limitado a sí mismo»[116]; es el derecho del individuo considerado como «una mónada que no depende de nadie»[117], el derecho de aquel al que Marx define como «el hombre egoísta», el «individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en arbitrio individual y disociado de la comunidad»[118].

En esencia, de acuerdo con Marx, la visión liberal y negativa de la libertad es la que resulta apropiada o, en otras palabras, la que retrata una cierta modalidad de relación interhumana en la que, para un individuo, los demás son seres ajenos con los que no ha establecido lazos comunitarios o de solidaridad, sino de competición y de potencial hostilidad. Como escribe Sean Sayers, lo que Marx pretende mostrar es que los derechos del hombre ratificados por las declaraciones «no son los principios morales universales y eternos que se afirma que son; más bien, expresan las normas de una clase concreta de sociedad en un estado concreto de su desarrollo. Expresan las relaciones sociales y económicas de la sociedad civil burguesa, una sociedad de individualismo atomístico y propiedad privada»[119]. Partiendo de esta situación, el principal interés de cada sujeto radica en procurarse protección ante las interferencias arbitrarias o los daños que pueda sufrir por parte de los demás o del Estado. No obstante, la objeción de Marx es que este tipo de relación interhumana es profundamente defectiva, pues priva al individuo de todo el enriquecimiento que le puede procurar una relación solidaria con los demás. Asimismo, para el pensador son posibles otras formas de relación entre hombres, más comunitarias y solidarias, donde este modo negativo de pensar la libertad se podría superar o perdería su sentido. Marx piensa que, en el contexto de una forma de relación distinta, cada cual podría alcanzar a ver en la libertad de los demás una condición de su desarrollo expansivo y no un límite a su propia libertad. Resumiendo esta primera cuestión marxiana podríamos decir que la concepción liberal y negativa de la libertad es profundamente carente y limitada si se observa desde el

prisma de una relación entre individuos distinta y basada en la solidaridad.

No obstante, delineado de este modo, el argumento de Marx resulta problemático en ciertos aspectos. En efecto, como muchos estudiosos ya han puesto de manifiesto[120], incluso en un contexto de relaciones sociales distintas a las egoístas, competitivas y de mercado, las desavenencias, los hurtos o la insociable sociabilidad (por usar la etiqueta kantiana) entre los individuos podrían no desaparecer por completo; luego la exigencia de una libertad «protectora» y «negativa» difícilmente podría perder su validez. Si bien Marx parece estar en lo correcto cuando se niega a considerar la relación egoísta y competitiva entre hombres como la única posible[121], corre el riesgo de incurrir en el error contrario cuando presupone que una transformación de las modalidades de relación social convierta automáticamente a los individuos en solidarios, acabe con el antagonismo entre ellos y, como consecuencia, haga que todas las formas de protección que están aseguradas por las libertades negativas liberales sean superfluas. Para expresar este concepto con otros términos se podría decir que Marx da en el blanco cuando hace hincapié en los límites de la concepción liberal y negativa de la libertad, pero no cuando la niega totalmente rechazando atribuir a la libertad negativa aquel valor –aunque limitado y parcial– que tendría que reconocérsele de acuerdo con la realidad. En otras palabras, se podría decir que, en la crítica total que dirige en relación con la libertad negativa, Marx parece dejarse llevar por una juvenil utopía comunitaria y solidaria que, por otra parte, se redimensionará en las fases más maduras de su pensamiento en las que, en efecto y como veremos más adelante, la óptica marxiana es ligeramente distinta de lo hasta aquí descrito.

2. En segundo lugar, en cambio, creo que la crítica marxiana a la libertad contiene, por así decirlo, el punto de partida para un desarrollo más profundo que Marx no lleva a cabo pero al que se puede acceder siguiendo sus reflexiones. El auténtico punto débil de la visión liberal y negativa de la libertad solo se puede observar si

nos remontamos –cosa que Marx no hace– a sus raíces en Hobbes y Locke y, por ende, a sus raíces contractuales. En la visión liberal, que encuentra una clara expresión en el segundo de estos pensadores, los firmantes del pacto social son concebidos como individuos que resuelven, cada uno por sí mismo, el problema de satisfacer sus propias necesidades vitales y materiales y que solo esperan de la sociedad que los proteja ante las interferencias y los daños que otros puedan acarrearles. No obstante, si se observa con atención, este modo de plantear la cuestión es absolutamente ideológico y arbitrario y, por expresarlo con palabras de Marx, presupone que los individuos sean mónadas aisladas que solo se preocupan por sí mismos y que solo necesitan a la sociedad para garantizarse protección y seguridad. Pero ¿por qué habría que concebir a los individuos de este modo? ¿Por qué se asociarían solo para obtener seguridad y no para protegerse mutuamente del hambre o de la miseria? Es evidente que el modo liberal de pensar en los objetivos de la sociedad civil no cuenta con ningún argumento de peso más allá del prejuicio del individualismo posesivo. El verdadero límite de la libertad negativa, por tanto, radica en el hecho de que la primacía que esa confiere a ciertas exigencias de protección con respecto a otras no puede aducir ninguna razón válida y es solo la expresión del punto de vista de aquellos que, siendo propietarios y poseyendo los bienes necesarios para sus vidas, solo piden a la sociedad que garantice su esfera protegida y que se desentienda de todo lo demás. Sin embargo, Marx no llega a llamar la atención sobre este punto con la necesaria claridad, aunque pone las bases para trazar el itinerario que llega hasta esta cuestión.

La concepción marxiana de la libertad «positiva»

Sin embargo, hay en Marx otro modo de criticar la libertad negativa que, tal vez, es más fácil de entender y menos controvertido. Se trata, en sustancia, de la tesis según la cual, para decir que somos libres para hacer algo, no basta que no haya obstáculos externos que nos lo impidan (como enseña la teoría de Hobbes de la libertad

desarrollada en el *Leviatán*[122]), sino que también debemos estar en las condiciones que nos permitan hacerlo. Aclaremos esta cuestión con un simple ejemplo: asumamos que la educación tenga un alto coste económico; para poder decir que tengo la libertad de estudiar, ¿sería suficiente que nadie me lo impidiera, o precisaría también de disponer del dinero necesario para acceder a la educación? Marx pertenece claramente al bando de aquellos que piensan que se puede hablar de libertad efectiva solo cuando se dan las condiciones para que esta libertad pueda transformarse en acción. Para analizar más de cerca el pensamiento marxiano sobre esta cuestión puede ser útil hacer referencia a lo que Marx y Engels escriben en obras posteriores a *Sobre la cuestión judía,* como *La sagrada familia* y *La ideología alemana*. En *La sagrada familia,* el tema de la libertad se aborda someramente en las páginas dedicadas a ofrecer una sintética presentación de los contenidos del materialismo francés y, en concreto, de las afinidades particulares entre algunas orientaciones que son propias del materialismo radical y las doctrinas socialista y comunista. En este contexto, los autores escriben:

> Si el hombre no es libre en el sentido materialista de la palabra, esto es, si es libre no por la fuerza negativa de evitar esto o aquello, sino por la fuerza positiva de hacer valer su verdadera individualidad, no conviene castigar los crímenes en el individuo, sino destruir los focos antisociales donde nacen los crímenes y dar a cada cual el espacio social necesario para el desenvolvimiento esencial de su vida[123].

Partiendo de la base de que aquí Marx no expone sus propias ideas, sino que describe el pensamiento de los materialistas franceses, ¿qué podemos extraer para la cuestión que nos interesa de este pasaje? Si bien aquí la problemática de la libertad social y política se entrelaza íntimamente con la de la libertad «metafísica», esto es, con la cuestión planteada por los materialistas acerca de la medida en que las acciones de los hombres pueden considerarse espontáneas o condicionadas por el ambiente, podemos decir que, leyendo entre líneas, el concepto marxiano de la libertad se capta de

manera clara: el hombre libre es aquel al que las circunstancias sociales permiten «la fuerza positiva de hacer valer su verdadera individualidad», libre es aquel individuo que cuenta con «el espacio social necesario para el desenvolvimiento esencial de su vida».

Vayamos ahora a *La ideología alemana*. En un fragmento tachado del manuscrito se lee:

> Hasta el presente los filósofos definen de dos maneras distintas la libertad: de una parte como poder, como dominio sobre las circunstancias y las condiciones en las que vive un individuo –por todos los materialistas–; de otra parte como autodeterminación, como desembarazo respecto al mundo real, como meramente imaginaria libertad del espíritu –por todos los idealistas, en particular los alemanes[124].

También este breve texto, que se inscribe en el ámbito de la polémica con Stirner, expresa a la perfección –al menos a mi juicio– la concepción marxiana de la libertad real: esta se define como «dominio sobre las circunstancias y las condiciones en las que vive un individuo». Tal vez esta definición puede aclararse o enriquecerse aludiendo a las páginas de la polémica con Stirner de las que proviene. Sin adentrarnos en un análisis de la compleja discusión marxiana de las tesis del autor de *El único y su propiedad*, puede ser interesante subrayar que Marx se niega a seguir a Stirner en su reducción de la libertad a la libertad *con respecto a* algo en aras de comprender la libertad como libertad *para* hacer algo[125]. La libertad con respecto a algo corre el riesgo de transformarse en una fuga ilusoria mientras que lo realmente importante es «la real destrucción de las barreras, que es al mismo tiempo un desarrollo muy positivo de las fuerzas productivas, de las energías reales y de la satisfacción de indeclinables necesidades, de la expansión del poder de los individuos»[126]. Podríamos decir que la positiva libertad marxiana se va delineando como un «poder para hacer», un poder para actuar en las direcciones que el individuo desee para satisfacer sus necesidades y deseos y exteriorizar su personalidad. Con respecto a *La ideología alemana,* cabe recordar otro pasaje interesante que atañe a la crítica a la libertad negativa y que se halla en una zona

muy densa de la primera parte del texto, en la que Marx enuncia la concepción de la libertad en la que no se reconoce: «Este derecho a poder disfrutar tranquilamente de la contingencia dentro de ciertas condiciones se denominaba anteriormente libertad personal»[127].

Recordando las consideraciones hasta aquí expuestas, se podría defender, como hace Rodney G. Peffer en una profunda obra dedicada a los aspectos normativos del pensamiento marxiano, que Marx defiende el concepto de libertad como *autodeterminación:* «Según Marx, un individuo es libre sólo si puede decidir por sí solo; y puede decidir por sí solo si es el dueño de su propia vida»[128]. Esta aserción me parece correcta, y lo es, sobre todo, si se tiene en cuenta que el concepto de autodeterminación, por sí mismo, puede interpretarse en una infinidad de modos. Tiene sentido aplicarlo a Marx solo en la medida en que se precise el modo en que se concibe, es decir, en lo que se refiere al control sobre las condiciones de nuestra propia vida y –añadimos nosotros– a la disposición de un paquete de posibles elecciones a nuestro alcance que no conlleven la supeditación a constricciones que terminen por arrebatarnos la libertad en cuestión. Sin embargo, si, en líneas generales, este es el sentido que Marx atribuye al concepto de libertad, para entenderlo mejor es oportuno abandonar las definiciones formales (como autodeterminación o control sobre la propia vida) e ir a un nivel más concreto viendo qué quieren decir estas expresiones en un determinado momento y en un determinado contexto social.

Si se desea analizar esta cuestión, es necesario afrontarla desde dos puntos de vista distintos y preguntarse qué quiere decir exactamente ser libre y qué implica no serlo. Marx es mucho más claro en la segunda cuestión que en la primera, puesto que explica con mucho más detalle lo que significa *no disponer* de las circunstancias de la propia vida, de modo que el significado de la libertad positiva acaba emergiendo mediante el análisis de lo que implica ser *no libre*.

Para Marx, la sociedad de mercado capitalista se caracteriza por el hecho de que, en ella, se pueden encontrar dos formas

fundamentales y radicales de no libertad, una de las cuales afecta a la totalidad de los individuos sociales y la otra a la gran mayoría.

La primera forma de no libertad consiste en la dependencia de todos los individuos de las leyes de la economía del mercado capitalista. Esta es la temática de la alienación que Marx (como hemos visto en el capítulo 1) desarrolla en las obras juveniles y sigue considerando en los *Grundrisse* y *El capital*. Una expresión marcadamente eficaz de esta cuestión se halla en *La ideología alemana,* en el seno de la cual Marx insiste en el hecho de que, en la sociedad no conscientemente planificada ni regulada y, por ende, en la sociedad de mercado, la actuación de los individuos se transforma en un poder autónomo que termina dominando sobre ellos. «En la imaginación, los individuos, bajo el poder de la burguesía, son, por tanto, más libres que antes, porque sus condiciones de vida son, para ellos, algo puramente fortuito; pero, en la realidad, son, naturalmente, menos libres, ya que se hallan más supeditados a un poder material»[129].

La segunda forma de no libertad es la que sufre el proletariado, es decir, todos aquellos que carecen de la posibilidad de vivir sin vender su propio trabajo (esto es, quienes en la práctica no disponen de acceso a los recursos –como los campesinos propietarios independientes que el capitalismo tiende a liquidar– ni de rentas). Los proletarios no son los dueños de sus propias vidas ya que, al estar forzados a vender su trabajo –pues de lo contrario no podrían vivir–, carecen del control sobre las circunstancias de su existencia: no depende de ellos si encuentran trabajo y logran vivir o no, deben desempeñar actividades que no han elegido y que les pueden resultar ajenas y gravosas, deben trabajar bajo el mando de algún otro, que comprará su trabajo.

Según Marx, si se pretende que las personas disfruten de una libertad efectiva, se deben superar estas formas de no libertad, que también se podrían definir como formas de dependencia o de dominación (sin sustanciales diferencias). Es necesario superar la dependencia de todos con respecto a las leyes de la economía capitalista de mercado construyendo una economía regulada, se

debe superar la servidumbre de los proletarios liberándolos de la obligación de vender su propio trabajo mediante la apropiación colectiva de los medios de producción. Incrementar la libertad positiva de los individuos significa, en el contexto histórico concreto, dar vida a estas transformaciones del orden social.

Con todo, las constricciones sociales no son las únicas que obstaculizan la libertad efectiva de los individuos, puesto que también las constricciones naturales limitan la libertad de las personas. Por ejemplo, si estoy obligado, en un contexto natural hostil, a trabajar arduamente durante toda la jornada para procurarme lo necesario, seré menos libre que quien puede trabajar menos y tiene tiempo para dedicarse a otras y más agradables actividades. Aquí se aprecia a la perfección la diferencia entre los teóricos de la libertad negativa y el Marx teórico de la libertad positiva: para los primeros, un hombre que debe trabajar todo el día para vivir puede ser perfectamente libre, mientras que para Marx no es así, puesto que el espectro de alternativas reales de las que este individuo dispone es muy limitado. La liberación de la constricción natural se consigue fundamentalmente mediante el desarrollo de fuerzas productivas, que emancipa progresivamente a los individuos con respecto a la dura necesidad del trabajo. Este aspecto del pensamiento de Marx se expresa con gran claridad tanto en los *Grundrisse* como en *El capital*. En los *Grundrisse,* el pensador sostiene que, cuando la producción de la riqueza dependa cada vez menos del trabajo humano y cada vez más «del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología», se llegará a la superación de la producción basada en el valor de los intercambios y, por fin –y esta es la cuestión que más nos interesa–, al «desarrollo libre de las individualidades» con la «reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos»[130]. La libertad real, por consiguiente, es el incremento del poder de los individuos no solo en el contexto de la sociedad, sino también con respecto a la naturaleza, y, en este caso, implica la reducción del trabajo que es

preciso para procurarse lo necesario para vivir. Esto se expone con claridad meridiana en *El capital:*

> El reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores [...]. La libertad en este terreno solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero este siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo solo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica[131].

Libertad, comunidad y autorrealización

Con el objeto de aclarar de un modo algo más integral el significado que Marx atribuye al concepto de libertad, del que –como se ha visto– hace un uso bastante amplio, es necesario analizar algunos aspectos del razonamiento que lleva a cabo en torno a este concepto para, en último lugar, explicitar algunas cuestiones que el lector de Marx no puede evitar plantearse.

El primer punto que cabe destacar es el fuerte nexo que Marx establece entre libertad y comunidad y que es rastreable en las páginas de *La ideología alemana* a las que ya nos hemos referido: «Solo en comunidad con otros tiene cada individuo los medios para desarrollar sus capacidades en todos los sentidos; solo en comunidad, por tanto, se hace posible la libertad personal»; solamente «en la comunidad real los individuos alcanzan al mismo tiempo su libertad en y a través de su asociación»[132]. Pero ¿qué quiere decir que los individuos solo son libres en la comunidad? O, mejor dicho y como Marx puntualiza, ¿qué implica que solo sean libres en la comunidad real? Sin duda, este discurso contiene varios niveles de significado. Ante todo, la comunidad es la condición para

la libertad de los individuos porque estos no son libres ni cuando viven en una sociedad dividida en clases (donde la libertad efectiva solo existe para algunos, mientras que el resto son dominados) ni tampoco, por lo general, cuando viven en una sociedad antagonista y en la que prima la competencia, en el seno de la cual el destino de cada individuo depende de la suerte que tenga para afirmarse en la guerra de todos contra todos que constituye la sociedad misma. Tampoco en este último caso se puede decir que los individuos controlen las circunstancias de sus vidas.

Asimismo, y como acertadamente afirmaba George Brenkert[133], la comunidad es una condición necesaria para la libertad, ya que solo los hombres solidariamente unidos pueden adquirir el control sobre los procesos naturales y sociales y solamente en la comunidad los individuos pueden disfrutar realmente de un amplio espectro de posibilidades que no serían accesibles ni a los individuos aislados ni a aquellos que se hallen «limitados» por una sociedad clasista.

Pero veamos ahora cuáles son los principales problemas con los que la visión marxiana de la libertad –cuyas coordenadas esenciales ya hemos expuesto– no puede evitar toparse. Las cuestiones que de esta visión emergen son numerosas, y deberemos limitarnos a analizarlas de manera somera con la única intención de identificarlas y de mencionar sus rasgos distintivos.

Un primer aspecto que merecería una reflexión es el que tiene que ver con un punto esencial de la concepción marxiana de la libertad positiva, como es el «poder para hacer». De un lado, parece que el concepto marxiano se refiere a las posibilidades que el individuo libre debe tener a su disposición y que puede o no utilizar. De otro lado, en cambio, puede parecer que la libertad marxiana de algún modo «impone» un modelo normativo; en este sentido, libre sería aquel individuo que desarrolla sus propias capacidades de modo omnilateral y no el que las deja dormir en la inactividad. En otras palabras, la cuestión podría formularse como sigue: ¿la libertad tal y como Marx la concibe consistiría en la posibilidad de autorrealización o, por el contrario, el único hombre libre sería aquel que llegaría a materializarse y a desarrollarse tanto a sí mismo como

sus capacidades? Aunque la segunda hipótesis es, en cierto modo, la más problemática, Marx parece inclinarse en ocasiones hacia ella. Véanse, por ejemplo, las páginas (que también Brenkert menciona[134]) en las que da contestación a la teoría smithiana del trabajo como «sacrificio». La condición ideal para el hombre, afirma, está lejos de ser la pasividad o la inacción; muy al contrario, la «libertad real» es la «autorrealización [y la] objetivación del sujeto»[135]; por lo tanto, el trabajo es un aspecto esencial de ello, aunque obviamente esto no puede extrapolarse al trabajo explotado y asalariado. La libertad efectiva, en resumen, parece identificarse con la autorrealización en acto (mediante el trabajo, la creatividad, el arte, etc.) y no con la mera posibilidad real de autorrealización.

Obviamente, estas incertidumbres caracterizan la visión marxiana de la libertad también en la medida en que el pensador de Tréveris no desarrolla sus propias reflexiones acerca de este tema de forma más sistemática, sino que las expone de manera prevalentemente accidental: se deja guiar por una intuición de fondo, la de la libertad como «poder para hacer», pero no indaga en este tema de manera estructurada y formal. Una ambigüedad similar emerge en lo referido al modo en que Marx concibe la relación entre libertad negativa y libertad positiva. En la reflexión marxiana, ¿la libertad negativa se rechaza simplemente como libertad ilusoria (tal y como sucedía en el trabajo *Sobre la cuestión judía)* o se conserva aunque se le atribuya una función del todo subordinada? Rodney G. Peffer propone dos argumentos bastante persuasivos a favor de la segunda hipótesis. El primero se basa en una cita de la *Crítica del Programa de Gotha*, de la que se extrae claramente que Marx cree que, incluso en los contextos en que las libertades positivas se materialicen, las negativas seguirán estando en vigor, de modo que, por ejemplo, los individuos seguirán teniendo derecho a ir a misa, aunque desde el punto de vista de Marx sería mejor que prescindieran de ello: «todo el mundo tiene derecho a satisfacer sus necesidades religiosas, lo mismo que a hacer sus necesidades físicas, sin que la policía tenga que meter las narices en ello»[136]. En segundo lugar, Peffer[137] destaca que la libertad positiva marxiana presupone como condición

que los individuos disfruten igualmente de una libertad negativa, puesto que si fuesen obstaculizados de manera arbitraria perderían la posibilidad de autorrealización tal y como Marx la concibe. Así pues, desde este prisma, se deben garantizar las libertades negativas si no se quiere poner en peligro las positivas. Además, a esto cabe añadir –como ya se ha dicho y como el mismo Peffer asegura[138]– que, en una sociedad comunista plenamente desarrollada, no sería necesaria la protección jurídica de las libertades negativas, puesto que nadie supondría una amenaza para ellas.

Más allá de estas interesantes cuestiones interpretativas, cabe recordar el problema de fondo que tiene que ver con las implicaciones que derivan de la teoría marxiana de la libertad. Para el autor del *Manifiesto,* la verdadera libertad solo podrá materializarse cuando se hagan realidad sus condiciones sociales objetivas: la economía racionalmente planificada y, por consiguiente, dirigida por individuos sociales (y no impuesta a ellos como una ley ajena) y la propiedad colectiva de los medios de producción, sirviéndose de la cual los individuos tendrán el control sobre las condiciones de sus vidas.

No obstante, la dificultad de fondo radica en el hecho de que, determinando de este modo la única vía adecuada para poner las bases de la libertad efectiva, Marx termina por arrebatar a los individuos el poder de decidir cómo desean organizar las modalidades económicas de la reproducción de su vida social. A la no libertad de los asalariados se puede hacer frente también con instrumentos distintos a la propiedad colectiva de los medios de producción, por ejemplo, asegurándoles a todos el derecho al trabajo, a la subsistencia o al rédito y codificando un amplio paquete de derechos del trabajador. La planificación económica es una opción plausible para hacer frente a la alienación del mercado y del capitalismo, pero son igualmente posibles otras modalidades de gobierno democrático de la economía, como, por ejemplo, una economía basada en la integración entre ámbitos del mercado y otros ámbitos ajenos a él. En resumen, si los individuos tienen que

poder organizar de forma autónoma sus relaciones con el objetivo de garantizar la libertad efectiva más amplia para todos, no se entiende por qué solo pueden hacerlo según las formas de la economía planificada y de la propiedad colectiva. Desde este punto de vista se puede observar que una dificultad que caracteriza a Marx como pensador de la libertad reside en el hecho de que, por una parte, sostiene con argumentos de peso la necesidad de garantizar a todos los individuos las condiciones para su libertad efectiva pero, por otra, lastra estas condiciones con un único modelo posible, poniendo en peligro con ello la demanda de libertad que su pensamiento ha perseguido desde el principio.

---

104 K. Marx, «Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta», en K. Marx, *Escritos de la juventud,* op. cit., pp. 173-219, cit. p. 203. Para un análisis de esta primera fase juvenil y hegeliana del pensamiento de Marx siguen siendo útiles los clásicos de A. Zanardo, «La teoria della libertà nel pensiero giovanile di Marx», en *Studi storici,* 7, 1, 1966, pp. 3-70 y M. Barbier, *La pensé politique de Karl Marx*. París: L'Harmattan, 1992, pp. 19-33.

105 K. Marx, «Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta», cit., p. 194.

106 K. Marx, op. cit., p. 194.

107 K. Marx, op., cit., p. 211.

108 K. Marx, op., cit., p. 218.

109 K. Marx, op, cit., p. 218.

110 K. Marx, op, cit., p. 200.

111 K. Marx, «El editorial del número 179 de la "Gaceta de Colonia"», en K. Marx, *Escritos de juventud,* op. cit., pp. 220-236, cit. p. 235.

112 K. Marx, op. cit., p. 236.

113 K. Marx, op. cit., p. 228. Véase A. Zanardo, «La teoria della libertà nel pensiero giovanile di Marx», op. cit.

114 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio;* edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza editorial, 1999, pp. 554-555.

115 K. Marx, «Sobre la cuestión judía», cit., p. 478.

116 K. Marx, op. cit., p. 478.

117 K. Marx, op. cit., p. 479.

118 K. Marx, op. cit., p. 480.

119 *are not the universal and eternal moral principles they are claimed to be; rather, they express the norms of a particular sort of society at particular stage of its development. They express the social and economic relations of bourgeois civil society, a society of atomistic individualism and private property*. S. Sayers, «Marx as a Critic of Liberalism», en M. J. Thompson (ed.), *Constructing Marxian Ethics, Critique, Normativity, Praxis. Leiden*: Brill, 2015, pp. 144-164, cit. p. 154.

120 Véanse, por ejemplo, A. Zanardo, «La teoria della libertà nel pensiero giovanile di Marx», op. cit.; A. Buchanan, *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*. Londres: Methuen, 1982; S. Lukes, *Marxism and Morality*. Oxford: Clarendon Press, 1985, pp. 32-34.

121 Este aspecto se analiza de forma brillante en S. A. Brown, «The Problem with Marx on Rights», en *Journal of Human Rights, 2,* 4, 2003, pp. 517-522.

122 En el capítulo 22, donde se discurre acerca de la libertad de los súbditos, esta es definida como la ausencia de oposición, y el concepto de «oposición», como impedimento externo al movimiento.

123 K. Marx; F. Engels, *La sagrada familia;* traducción de Carlos Liacho. Madrid: Akal, 2013, p. 165.

124 K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 683.

125 En *Eguaglianza e libertà* (Turín: Einaudi, 1995, pp. 56 y ss.), Norberto Bobbio insiste en el hecho de que la libertad con respecto a algo *(libertà da)*

se identifica a menudo con la libertad negativa, aunque el autor considera que esta identificación no es correcta.

126 K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana,* op. cit., p. 354.

127 K. Marx; F. Engels, op., cit., p. 164.

128 *An individual is free, according to Marx, only if he is self-determining; and he is self-determining if he is in control of his own life*. R. G. Peffer, *Marxism, Morality and Social Justice.* Princeton: Princeton University Press. 1990, p. 126. Véase igualmente G. G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom.* Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983, pp. 90 y ss.

129 K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana,* op. cit., p. 89.

130 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858,* op. cit., vol. II, pp. 228-229.

131 K. Marx, *El capital,* op. cit., tomo III, vol. 8, p. 1044.

132 K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana. Antología,* op. cit., p. 163.

133 G. G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom,* op. cit., p. 100.

134 G.G. Brenkert, op., cit., pp. 94-95.

135 K. Marx*, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858,* op. cit., vol. II, p. 119.

136 K. Marx, «Crítica del Programa de Gotha», op. cit., p. 236.

137 R. G. Peffer, *Marxism, Morality and Social Justice,* op. cit., p. 127.

138 R. G. Peffer, op. cit., p. 129.

5. Revolución

Prólogo gramsciano

En un famoso artículo publicado en *Avanti!* el 24 de noviembre de 1917, Gramsci escribía:

> La revolución de los bolcheviques se cimienta más en las ideologías que en los hechos; por ello, en el fondo, importa poco que sepamos más de lo que ya sabemos. Se trata de la revolución contra *El capital* de Karl Marx. *El capital* de Marx era, en Rusia, el libro de los burgueses más que el del proletariado. Era la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formase una burguesía, de que se iniciase una era capitalista, de que se instaurase una civilización de tipo occidental, y todo ello antes de que el proletariado pudiera tan siquiera pensar en su reconquista, en sus reivindicaciones de clase o en su revolución. Los hechos han superado a las ideologías. Los hechos han provocado que exploten los esquemas críticos en el seno de los cuales la historia de Rusia habría debido desarrollarse de acuerdo con los cánones del materialismo histórico. Los bolcheviques reniegan de Karl Marx, afirman con el testimonio de la acción llevada a cabo, de las conquistas realizadas, que los cánones del materialismo histórico no son tan feroces como se podría pensar y como siempre se ha pensado[139].

Pero ¿cómo concebía la revolución Karl Marx?

Un filósofo en una época de revoluciones

Creo que el punto fundamental que hay que recordar para entender a Marx, para encuadrarlo en su tiempo y para solventar la distancia que nos separa de él se puede describir como sigue: desde joven, Marx es un pensador cuya reflexión se desarrolla enteramente partiendo de la convicción de que la época en la que vive es una

época de revoluciones. La revolución política y la revolución económica constituyen el ambiente, el terreno desde el que el filósofo se mueve para desarrollar sus pensamientos. Pero cuidado, porque revolucionaria no es solo la época que inauguraron las revoluciones inglesa, americana y francesa (sobre las que volveremos en breve), sino que tan revolucionario como ellas o incluso en mayor medida es el desarrollo de la economía capitalista, a cuya impetuosa dinámica no solo se debe el crecimiento exponencial de las fuerzas productivas humanas, sino también las disrupciones sociales más radicales, según aquellos procesos que Marx describe con un excepcional poder de síntesis en el *Manifiesto comunista*. En las páginas iniciales de este texto, que, sorprendentemente, se escribió en los días inmediatamente precedentes al estallido de la revolución europea de 1848, Marx muestra lo que la burguesía ha sido capaz de hacer: ha *revolucionado* todo el mundo anterior al desarrollar las capacidades productivas humanas de manera hasta entonces inimaginable y al unificar todo el globo como un mercado mundial, «ella ha realizado maravillas completamente distintas de las pirámides egipcias, de los acueductos romanos y de las catedrales góticas, ha realizado campañas enteramente distintas de las migraciones de pueblos y de las cruzadas» pero, ante todo, «la burguesía no puede existir sin revolucionar continuamente los instrumentos de producción, esto es, las relaciones de producción, esto es, todas las relaciones sociales»[140].

La revolución de todos los modos tradicionales de vida, generada por la moderna economía capitalista, avanza de la mano de los procesos de revolución política. La fase inaugurada por la Revolución francesa se concluyó provisionalmente con la Restauración, pero los intelectuales radicales de la generación a la que Marx pertenece confían en el hecho de que ese proceso de transformación interrumpido pronto reanudará su andadura y quizás lo haga incluso con más energía. Movimientos populares y organizaciones conspiradoras agitan las aguas de una Europa controlada por la Santa Alianza, desde las revueltas de 1820-1821 hasta la revolución

parisina de 1830, como consecuencia de la cual la monarquía borbónica es sustituida por la dinastía de Orleans, más liberal. El repunte de la revolución fluye en el aire, el tapón con el que la Restauración ha pretendido frenar el desarrollo liberal y democrático de Europa está a punto de saltar por los aires y la confirmación definitiva de ello llegará en breve, con la nueva gran explosión revolucionaria, la de 1848. Una revolución que sacude todos los países de la Europa continental y que para Marx, que participa en ella, constituye la prueba irrefutable de que la suya es una época en la que la historia ha comenzado a avanzar a grandes pasos, delineando un camino que ni tan siquiera las prohibiciones más severas podrán parar. En resumen, el hecho de que el mundo está atravesando una era de revoluciones es el dato del que se debe partir. Incluso tras la revolución de 1848 (que se concluyó con la derrota de las fuerzas democráticas y, para Marx, con el exilio londinense), es evidente que una nueva oleada revolucionaria no tardará en llegar, ya que las exigencias de emancipación democrática y de rescate social están sobre la mesa y solo habrá que esperar a la próxima crisis económica para que resurjan con fuerza. Así pues, para el pensador de Tréveris, la tarea teórica y política consiste en dar una lectura a estos procesos revolucionarios, captar sus tendencias, las direcciones en las que marchan y conseguir desarrollar una política que se adecue a estos fines.

Pero ¿cuál es la clave de lectura que Marx desarrolla? El punto clave es, en realidad, muy sencillo, el filósofo lo concibió con poco más de veinte años y lo recogió en las páginas del famoso escrito contra Bruno Bauer, *Sobre la cuestión judía*[141]: si es cierto que las revoluciones modernas han conquistado la emancipación política –y si es cierto que, a su vez, han liberado de los límites y controles a una actividad económica de la que han resultado al mismo tiempo un crecimiento impetuoso y una explotación brutal–, es evidente que lo que la humanidad exige es liberarse también de las nuevas formas de servidumbre y completar la emancipación política con la emancipación social, esto es, con la completa emancipación humana. La emancipación política suprime el valor político de la

propiedad, pero no llega a suprimir realmente la propiedad ni su dominio. Marx pasa así de la reivindicación de la democracia (como se encuentra en su correspondencia de 1843 con Arnold Ruge) a su crítica[142]. Asimismo, opone la emancipación política a la emancipación humana, es decir, la revolución política a la revolución social.

Esta perspectiva de una emancipación superior, más rica e integral se concreta en un primer momento con la identificación de la potencia capaz de producir esta emancipación, esto es, la clase proletaria, que detenta tal poder precisamente porque se encuentra totalmente privada y sometida por cadenas radicales. La emancipación surgirá, por tanto, del encuentro entre la clase que ha debido sufrir en su ser «la pérdida total del hombre» y que, por consiguiente, es la única capaz de luchar por «la recuperación total del hombre» y el pensamiento elabora la conciencia teórica de este proceso: «Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales»[143].

De este modo, el descubrimiento del proletariado permite a Marx proyectar una segunda revolución (la revolución social tras la revolución política) que, por muchos motivos, reproduce el mecanismo de la primera, la liberal-burguesa, en la que una clase de nueva formación (la burguesía) sustrae a las viejas clases dominantes (nobles y señores feudales) el monopolio de los recursos para crear un nuevo modo de producción. La diferencia fundamental radica en el hecho de que la revolución proletaria será la definitiva, mientras que las anteriores solo acarreaban emancipaciones parciales. Tras la revolución proletaria, en cambio, no quedará ningún aspecto que emancipar. Este razonamiento posee una coherencia lógica bien concreta: si la revolución burguesa (al menos para Marx) es un hecho, la proletaria es una posibilidad con bases sólidas.

Ya en 1844, por ende, Marx distingue netamente entre revolución política y revolución social y se muestra partidario de la segunda. Mientras el objetivo de la *revolución política* es el de superar (por

parte de las clases políticamente privadas de influencia, es decir, de la burguesía) su «aislamiento con respecto al Estado y al poder», la *revolución social* tiene un horizonte mucho más ambicioso: combate la separación del trabajador de la verdadera comunidad humana, de la vida física y espiritual, de la moralidad y de los placeres humanos; en síntesis, se trata de «una protesta del hombre contra la vida deshumanizada»[144].

Revolución política y revolución social

A estas alturas, surge un problema interesante: ¿cómo se concibe la relación entre estas dos posibilidades revolucionarias alternas? ¿Qué relación mantiene la revolución política con la revolución social?

Para discurrir sobre este problema es necesario contextualizarlo en la fase histórica específica en la que Marx vive (caracterizada por la espera de un resurgimiento revolucionario que pueda oponerse al freno de la Restauración[145]) y, sobre todo, en su dimensión geográfica: Marx, un alemán, centra su reflexión en las posibilidades revolucionarias de Alemania, un país que ni tan siquiera ha conocido aún la (insuficiente) emancipación política.

En vista de estos hechos, ¿cómo se concibe la dinámica de las revoluciones desde el punto de vista de la Alemania de los albores de la década de 1840? Respecto a Francia e Inglaterra, en una visión dinámica y progresiva de la historia[146], Alemania representa el retraso: «La lucha contra el presente del pueblo alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos»[147]. Sin embargo, este retraso no es total, pues Alemania ha vivido los tiempos modernos de la filosofía (de Hegel y del idealismo alemán). A partir de este dato, por lo tanto, el problema es si Alemania puede acoger «a una revolución que la eleve, no solo al nivel oficial de los pueblos modernos, sino a la altura humana, que será el futuro inmediato de estos pueblos». El verdadero problema, que surge ya aquí, en 1844, pero que siempre estará presente, radica en determinar si el paso a través de la emancipación política (es decir, mediante la moderna

sociedad burguesa) es o no una condición necesaria para poder alcanzar la emancipación social.

Marx se plantea abiertamente esta pregunta: si

> Alemania no ha escalado a la par con los pueblos modernos las fases intermedias de la emancipación política […] ¿Cómo podría, dando un salto mortal, remontarse, no ya sus propios limites, sino, al mismo tiempo, por sobre los límites de los pueblos modernos[? …] Una revolución radical solo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyas premisas y cuyas cunas parecen cabalmente faltar»[148].

Marx trabaja a favor de la revolución en Alemania; que esta se materialice depende de la posibilidad de solventar con «un salto mortal» toda una fase histórica, pero, según el pensador, esta posibilidad es factible.

Con todo, ¿cómo se podría concebir esta revolución de manera más concreta? La burguesía alemana no es la francesa, es infinitamente más mezquina, débil y subalterna, motivo por el que en Alemania no es posible una revolución burguesa, esto es, una revolución meramente política. La única revolución posible será la de naturaleza humana, es decir, social, que el proletariado protagonizará: «En Alemania, solo es posible emanciparse de la Edad Media emancipándose, al mismo tiempo, de las superaciones parciales de lo medieval»[149].

Como se puede comprobar, ya en su primera formulación, la teoría marxiana de la revolución se encuentra frente a un dilema: si se admite que hay dos revoluciones fundamentales y distintas, la política y la social, ¿la revolución social debe seguir a la liberal y democrática o puede sustituirla?

Pero esto no es todo. Esta cuestión se vuelve aún más compleja cuando, en 1846, con veintiocho años, Marx esboza en un texto que nunca publicará *(La ideología alemana)* la concepción de la historia como sucesión de modos productivos en la que los modos de producción esclavista, feudal y burguesa aparecen como etapas transitorias de un proceso que tendrá que terminar por superar todas las formas de dependencia, tanto personales como mediadas

por objetos o por el dinero. El paso de un modo de producción a otro se explica con la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción, y las revoluciones solo se desarrollan sobre la base de esta dialéctica[150]. Sin embargo, Marx advierte de que se debe analizar la cuestión con una cierta flexibilidad: no es necesario que para provocar estas colisiones en un determinado país (Alemania) esta contradicción se agudice hasta el extremo en ese determinado país, sino que esto puede suceder en países con los que este compita (por ejemplo, Inglaterra)[151]. Este no deja de ser un extraño modo de plantear la cuestión; de cualquier modo, la concepción por fases de la historia y la que, vinculada a ella, hace que el cambio de época se remonte a la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, lejos de abandonarse sucesivamente, se desarrollará más profundamente e incluso llegará a codificarse en el prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

La cuestión se retomará en el *Manifiesto comunista,* publicado inmediatamente antes de la revolución de 1848 en Europa. La revolución es posible en la medida en que el desarrollo capitalista unifica a la masa de trabajadores. El desarrollo de la gran industria capitalista, por su parte, es justamente el factor que genera y refuerza el antagonismo obrero para con el capital. Este desarrollo, escribe Marx en el *Manifiesto,* es paradójico en la medida en que, mediante él, la burguesía «produce, sobre todo, a sus propios enterradores»[152]. En efecto, el desarrollo de la gran industria unifica a la clase obrera, por un lado, porque se nivelan las diferencias en su seno, ya que el trabajo del obrero se vuelve cada vez menos cualificado. Este es un mero apéndice de la máquina[153], como si Marx adelantase y generalizase la fase del denominado «obrero-masa» de la cadena de montaje fordista. Por otro lado, unifica en el proletariado las antiguas clases medias, formadas por comerciantes, pequeños propietarios, artesanos, agricultores independientes y pequeños emprendedores. Marx acierta cuando predice que estas clases desaparecerán, si bien no logra ver las nuevas clases que emergerán. Así, el desarrollo del capitalismo industrial genera, según

el pensador, un proletariado cada vez mayor, más unido y, en un cierto sentido, cada vez más explotado y, por consiguiente, orientado al conflicto. Este desarrollo es la condición necesaria para que se pueda dar paso a una fase superior.

Pero, ¿cómo confluye este análisis con las conclusiones políticas del *Manifiesto?*

Curiosamente, no se presta una especial atención a aquellos países que ya han conocido la revolución y la modernización burguesas, como Francia e Inglaterra, en oposición al total protagonismo del país que, según el calendario histórico marxiano, se encuentra «en vísperas de una revolución burguesa»: Alemania. Es inevitable que esta revolución burguesa alemana llegue, pero, puesto que llegará más tarde y, por lo tanto, con un proletariado más desarrollado, «la revolución burguesa alemana no puede ser otra cosa que el preludio de una revolución proletaria». De ahí que los comunistas deban luchar junto a la burguesía para llevar a cabo la revolución burguesa y, al mismo tiempo, a prepararse para luchar, inmediatamente después, contra la burguesía[154]. Pero ¿no es contradictorio pensar que la revolución social pueda triunfar precisamente allí donde la revolución burguesa aún no se ha llevado a cabo? ¿No debería esta segunda crear los presupuestos necesarios para la primera?

Efectivamente, las cosas deberían ser así, tal y como Engels escribe en octubre de 1847 en sus *Principios del comunismo:* la revolución llegará a todos los países avanzados, pero su desarrollo será directamente proporcional al grado de progreso alcanzado. «En Alemania, la materialización de la revolución es extremadamente lenta y difícil, en Inglaterra, rápida y sencilla»[155]. La previsión era sin duda errónea, pero tenía la ventaja de estar, al menos en apariencia, en línea con la teoría.

Igualmente coherente con la perspectiva de una lectura por fases de la historia es la idea de que la revolución no se puede materializar cuando es prematura, esto es, cuando no se dan aún las condiciones para la superación del modo de producción capitalista. Marx lo asegura cuando, en el *Manifiesto,* subraya que

> las primeras tentativas del proletariado de imponer directamente sus propios intereses de clase en una época de agitación general, en la del derribo de la sociedad feudal, fracasaron necesariamente por la forma, aún no desarrollada, del mismo proletariado, como también por la falta de condiciones materiales de su liberación, condiciones que son precisamente producto de la época burguesa»[156].

Pero el pensador ya había esgrimido conceptos afines a estos en la polémica de 1847 contra Karl Heinzen:

> Si el proletariado acaba con el dominio político de la burguesía, su victoria solo será temporal, solo estará un momento al servicio de la revolución burguesa propiamente dicha, como en 1794. Esto sucede puesto que, en el transcurso de la historia, en su movimiento, no se han creado aún las condiciones materiales que hagan necesaria la supresión del modo de producción burgués y, por ende, el derrocamiento definitivo del dominio político de la burguesía[157].

Problemas de la visión marxiana

Estas cuestiones dejan de ser meramente teóricas y se convierten en políticas al estallar la revolución de 1848, en cuyas luchas alemanas Marx participa (la espera de la revolución «burguesa» ya ha concluido, aunque no será un éxito[158]). En efecto, las revoluciones de 1848 en Europa tendrán objetivos prevalentemente burgueses: reclaman constituciones, derechos de libertad, sufragio universal, repúblicas democráticas y la unidad moderna del Estado nacional allá donde este no se había desarrollado aún partiendo de la fragmentación de los pequeños reinos y principados (como en Italia y en Alemania) o de la dominación de un imperio que incluía múltiples nacionalidades, como el Habsburgo.

Inmediatamente después de la revolución europea de 1848 emerge una gran dificultad: si la revolución burguesa aún se debe llevar a cabo (para las reivindicaciones políticas de la revolución de 1848 serán esenciales los componentes liberal y democrático), ¿cómo es posible, siendo coherentes con la visión por fases de la

historia propia del materialismo histórico, pensar que se puede pasar a la fase de la revolución proletaria? ¿No será necesario antes esperar a que la sociedad burguesa se desarrolle integralmente y agote sus potenciales? En síntesis, ¿no será que el materialismo histórico y la teoría de la revolución son incompatibles?

Detenerse con atención para analizar este punto –algo que no suele hacerse con la profundidad que se debería– permite estudiar algunas aporías de fondo de la perspectiva marxiana. Según los principios del materialismo histórico, la revolución proletaria debe seguir necesariamente a la burguesa. Si es cierto que la revolución burguesa aún no se ha completado, el objetivo de la fase tendría que ser completar en un primer momento la revolución burguesa para, solo a continuación, pasar a la fase siguiente. Sin embargo, mientras el materialismo histórico habla de épocas distintas, la teoría política adopta un lenguaje totalmente diferente.

Después de las derrotas del bienio 1848-1849 y tras la toma de conciencia del fracaso de la unidad entre las fuerzas proletarias y las democrático-burguesas, Marx extrae sus conclusiones de la fase política en el *Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas* y esboza un programa que se basa en todo momento en la idea de una «revolución permanente»[159], esto es, en la continuidad de un proceso revolucionario que primero tiene objetivos pequeñoburgueses y después se rebela contra la burguesía, radicalizándose sobre la marcha (como había sucedido en Francia entre 1789 y 1793). No en vano, un intérprete como George Lichtheim ha visto en este *Mensaje* una especie de paréntesis jacobino del pensamiento de Marx, ligado aún a la espera de una revolución inminente, de la que se habría liberado de inmediato. La tesis de Lichtheim es criticada por Michael Löwy, que sostiene que hablar de jacobinismo es erróneo, puesto que descuida el énfasis de Marx en la autoemancipación de la clase obrera. Löwy añade que el *Mensaje* es una genial anticipación de las revoluciones socialistas del siglo XX, empezando por la rusa, puesto que Marx prevé una revolución socialista que tenga lugar en países atrasados, donde se comience con una revolución democrático-burguesa que

inmediatamente después se radicalice y se convierta en una revolución social[160]. De todos modos, como acertadamente observó Hans-Jürgen Krahl, el concepto de revolución que Marx desarrolla como «intuición práctica», es decir, práctico-política, consiste en que la realidad de la revolución burguesa aún no se ha completado, y eso es un hecho, luego la labor del proletariado es actuar para transformarla en algo distinto[161].

De las consideraciones hasta aquí expuestas surge con claridad un punto teórico, y es que, según la visión por fases delineada por Engels (y no solo por él), la revolución social tendría que llevarse a cabo en los países capitalistas más avanzados y, por ende, fundamentalmente en Inglaterra. Sin embargo, este es justamente el país en el que la doctrina marxista encuentra mayores dificultades para instalarse.

Desde el punto de vista de la estrategia práctica y política, en cambio, Marx entiende a la perfección que, si una revolución es posible, lo será probablemente en países como Alemania (y más tarde en Rusia), donde la revolución burguesa está aún incompleta o ni tan siquiera se ha producido, ya que solo en estos territorios se puede poner en práctica la dinámica que puede llegar a activar un terremoto social. Así sucederá en 1917 en Rusia, donde una breve fase de revolución liberal dará lugar a una revolución comunista.

Está claro, no obstante, que al razonar en esta línea el esquema del materialismo histórico se modifica sustancialmente. La contradicción entre la teoría histórico-sociológica y la teoría política de la revolución que caracteriza el pensamiento de Marx se muestra en toda su crudeza. Los estudiosos marxistas más agudos se han dado cuenta de la seriedad de este problema, pero han propuesto soluciones que no lo resuelven; cito a dos de ellos de manera extremadamente esquemática. Massimiliano Tomba descarta la teoría sociológica de la revolución y la reduce a una categoría práctico-política aclarando que, desde su punto de vista, «la temporalidad de la política revolucionaria también puede pasar a través de estratos temporales aparentemente arcaicos»[162]. Domenico Losurdo renuncia a la revolución en Occidente y se

conforma con la única revolución efectiva, que para él se convierte en la única que es auténtica: la oriental, antiimperialista y anticolonial[163]. Pero Marx era otra cosa.

La crisis y la revolución desde el punto de vista del exilio londinense

Una vez asimilada la derrota de la revolución de 1848, los años del exilio londinense ven cómo Marx afronta la cuestión revolucionaria desde un prisma distinto. Puesto que la sociedad burguesa se va afirmando en toda Europa (aunque en Alemania con modalidades especiales y teñidas de residuos feudales), el problema ya no es el de transformar la revolución burguesa en revolución social, sino el de ver si se puede afirmar la revolución del proletariado y con qué condiciones. Esto, al menos, por lo que concierne a los tres grandes países que condicionan, por su importancia, la política europea: Francia, Inglaterra y Alemania. Distinta es la cuestión que atañe a la Rusia zarista, la cuarta gran potencia europea –pero también asiática–, pues constituye el baluarte reaccionario europeo, donde el problema sigue siendo el de hallar una conexión entre la lucha burguesa antifeudal y la popular contra la burguesía.

¿Cómo concibe Marx la revolución en este contexto? Si es cierto, como se ha visto, que en ocasiones no excluye que se pueda cambiar la sociedad sin pasar a través del desfiladero de un proceso revolucionario, es evidente que esto constituye más una excepción que la regla y que el Marx de los años cincuenta, sesenta y setenta sigue concibiendo el cambio social bajo la insignia de la revolución. No hay en ello nada extraño, pues, al margen del recuerdo de la Revolución francesa de 1789, el filósofo acababa de ver cómo se desplegaba ante sus ojos el gran movimiento revolucionario europeo de 1848. Así pues, estaba convencido de que el proceso de la revolución europea, tras el paréntesis de los años cincuenta, volvería antes o después, y de hecho, en más de una ocasión lo califica como inminente. Asimismo, Marx seguía discurriendo en el marco de una

revolución europea, es decir, de un proceso que, aunque se originase en una nación, habría influido en el resto, como había sucedido en 1848. Pero ¿de qué podía depender el retorno de las dinámicas revolucionarias? Desde luego, del desarrollo del capitalismo y del crecimiento de la clase obrera y de sus organizaciones. Sin embargo, examinando desde esta misma perspectiva la experiencia de 1848, Marx consideraba que lo que haría detonar la nueva revolución sería una crisis económica u otro factor contingente, como una guerra. Como siempre, en parte tenía razón y en parte no.

Tras el período oscuro de los años cincuenta, una atmósfera más propicia para la vuelta de las esperanzas revolucionarias surge con los años sesenta. Entre las grandes señales de ruptura destaca, en 1863, la abolición de la esclavitud en Estados Unidos gracias al presidente Lincoln. En Europa, un acontecimiento que remueve las conciencias y que suscita la solidaridad internacional de progresistas y trabajadores es la insurrección polaca de 1863 contra el dominio ruso. Marx ve en ella un signo importante, refiriéndose a lo cual, en una carta a Engels del 13 de febrero de 1863 y con su habitual hibridismo lingüístico, observa que la *«era of revolution está de nuevo fairly opened in Europe»,* y añade «podemos esperar que esta vez la lava corra de oriente a occidente y no viceversa, de modo que nos podamos ahorrar el "honor" de la iniciativa francesa»[164]. Al año siguiente se fundará en Londres la Asociación Internacional de Trabajadores, también conocida como Primera Internacional. En los años de expansión de la Internacional y hasta la Comuna de París, la convicción de Marx de que la revolución volvería a prenderse en Europa no disminuye. En 1867, un Marx optimista sobre el futuro de la organización escribe a su amigo Engels: *«Les choses marchent.* Y en la próxima revolución, que tal vez esté más próxima de lo que parece, nosotros (es decir, tú y yo) tendremos en nuestras manos esta poderosa *engine»*[165].

Si se analiza la situación del momento de los principales países europeos, las cosas no parecen precisamente sencillas. En el momento de la publicación de la primera edición de *El capital* (1867)

y en los años inmediatamente siguientes, Marx parece considerar Inglaterra como el escenario decisivo para una posible revolución europea, algo que –dicho sea de paso– estaría totalmente en consonancia con la versión más literal de su teoría según la cual la revolución debería desarrollarse allá donde el capitalismo más avanzado crea más rápidamente a sus propios enterradores. Los estudios llevados a cabo en *El capital* beben sobre todo del caso inglés, y la función decisiva de este país también se destaca en el prólogo a la primera edición alemana:

> Así como la guerra de la independencia norteamericana tocó en el siglo XVIII a rebato para la clase media europea, así también la guerra civil norteamericana del siglo XIX lo hace para la clase obrera europea. En Inglaterra el proceso de revolución se puede tocar con las manos. Llegado a cierta altura, tiene que repercutir en el continente. Allí se moverá con formas más o menos brutales o humanas según el grado de desarrollo de la clase obrera misma[166].

Sin embargo, la situación inglesa no avanzaba realmente hacia la afirmación de la visión revolucionaria de Marx, pues prevalecían orientaciones muy distintas, empezando por la influencia que ejercían las Trade Unions. A pesar de ello, Marx sigue considerando a Inglaterra como un punto decisivo y se observa claramente en uno de los textos redactados para la Internacional, la *Comunicación confidencial* de marzo de 1870:

> La iniciativa revolucionaria partirá, sin duda, de Francia, pero sólo Inglaterra podrá servir de *palanca* para una revolución económica seria. Es el único país en el que no hay ya *campesinos* y la propiedad sobre la tierra se concentra en manos de unos cuantos propietarios. Es el único país en el que la *forma capitalista* […] se ha extendido casi a toda la producción. Es el único país en el que la *gran mayoría de la población consta de trabajadores asalariados (wage labourers)*. […] Si bien Inglaterra es el país clásico del sistema de los grandes propietarios de tierra y del capitalismo, han madurado en ella más que en otros países las *condiciones materiales para la supresión de tal sistema*. […] Los ingleses poseen todas las *premisas materiales* necesarias para la revolución social.

Es una lástima, según Marx, que, sin embargo, «lo que les falta es *espíritu de generalización* y *fervor revolucionario*»[167].

Pero ¿por qué en Inglaterra, el único país donde se dan las condiciones objetivas para la revolución, se carece de las condiciones subjetivas? La respuesta, de acuerdo con Marx, se halla en la dominación que Inglaterra ejerce sobre Irlanda. Entre sus muchos efectos, destaca el de dividir a la clase obrera del país, puesto que la inmigración de trabajadores irlandeses pobres se percibe como una amenaza por parte del obrero inglés y como un factor que contribuye a la reducción de su salario. La conclusión, por ende, es que una revolución en Inglaterra presupondría que, antes, los irlandeses llevasen a cabo una revolución social que, «aunque bajo formas más anticuadas»[168], consiga librarlos del yugo inglés. Con meridiana claridad, Marx expresa estos conceptos en la carta que, en el mismo período, dirige a Paul y Laura Lafargue:

> Para acelerar el desarrollo de Europa es necesario acelerar la catástrofe de la Inglaterra oficial. Con esta finalidad es necesario golpear a Irlanda. Este es su punto más débil. Si se pierde Irlanda el *Empire* británico estará acabado y la lucha de clases, hasta ahora somnolienta y flemática, asumirá formas más violentas. Inglaterra es la metrópolis en todo el mundo de los grandes propietarios de tierra y del capitalismo[169].

El razonamiento que Marx lleva a cabo a propósito de Inglaterra es totalmente preciso y unívoco: Inglaterra no es «un país común y corriente», es la *«metrópoli del capital»*[170], y en cuanto tal, explota a las periferias sometidas a su dominio. Deriva de ello, en sustancia, que no se puede esperar que el proletariado inglés se una a la causa revolucionaria hasta que no se supere el papel imperial que el país interpreta en el escenario europeo y en el mundial. Por consiguiente, una revolución de la periferia atrasada (en este caso en particular, de Irlanda) se presenta como la condición necesaria para la revolución de la metrópolis, una condición, por otra parte, que no parece fácil de llevar a cabo. Así pues, la revolución no triunfará si no se produce en el país que lidera el capital, aunque para llegar hasta él tenga que dar una larga vuelta.

Sin embargo, si la situación inglesa no es sencilla, el camino de la emancipación obrera tampoco es fácil en Francia y en Alemania. Al contrario de lo que sucede en Inglaterra, Francia no carece de un robusto espíritu revolucionario y, cuando llegue la derrota en la guerra franco-prusiana, la revolución –según lo que Marx vaticina[171]– volverá al primer plano con la Comuna de París. Sin embargo, se tratará de una insurrección inevitablemente condenada al fracaso, como él mismo predijo incluso antes de que se iniciase. Por lo que concierne a la Alemania de Bismarck, vencedora en la contienda franco-prusiana, a juicio de Marx presenta rasgos contradictorios. El lado positivo (lo que le hace pensar que, en resumidas cuentas, la victoria alemana es preferible a la francesa) es que el proletariado alemán, aunque carezca del fervor del francés, cuenta con una relación más estrecha con la teoría correcta (la de Marx y Engels, precisamente). Del mismo modo, está profundamente influido por las ideas de Lassalle, que apuntan principalmente a la reivindicación del sufragio universal y al desarrollo de cooperativas con apoyo estatal. Las tendencias hacia el estatismo, hacia los acuerdos entre clases y hacia orientaciones reformistas están muy presentes (como su rechazo por parte de Marx) en la Alemania de los años setenta y ochenta, que verá cómo el Partido Socialdemócrata se afirma en el terreno electoral. El desarrollo de este primer y gran partido de masas, de inspiración ampliamente marxista, será objeto de apasionados comentarios en la introducción que Engels redactará para la reimpresión francesa de *Las luchas de clases* (en 1895, doce años después de la muerte de Marx), pero también será el terreno sobre el que comience a desarrollarse, a finales de siglo y de la mano de Eduard Bernstein, el socialismo revisionista y reformista, alejado ya de cualquier perspectiva revolucionaria.

No obstante, si es cierto que a la revolución le cuesta trabajo abrirse paso en las naciones más avanzadas, sigue siendo válida la alternativa que el Marx de los años cuarenta consideraba, es decir, la valoración de las posibilidades revolucionarias de los países que aún no habían conocido su revolución burguesa. Desde esta perspectiva,

es central la cuestión rusa, que, al ser un bastión reaccionario, podría transformarse en la mecha que encendiese la revolución europea. Las esperanzas de Marx en este sentido se encienden con motivo de la guerra ruso-turca de 1877[172]: el pensador está convencido de que esta contienda podría constituir el punto de inflexión capaz de abrir el espacio que albergue una revolución en Rusia y cree que estas posibilidades aumentarían decisivamente si el zar fuese derrotado (cosa que no llegará a suceder). El 20 de septiembre de 1877, Marx escribe a Friedrich Adolph Sorge:

> Esta crisis supondrá un cambio radical en la historia europea. Rusia […] estaba desde hacía tiempo en vísperas de una revuelta cuyos elementos estaban ya maduros. […] La rebelión comenzará, como debe ser, con una serie de maniobras constitucionales, pero lo mejor vendrá después. […] Esta vez, la revolución empieza en oriente, allí donde hasta ahora lucían el intacto baluarte y el ejército de reserva de la contrarrevolución[173].

La previsión de Marx se haría realidad, pero no en 1877, sino cuarenta años después y con motivo de otra guerra mucho más catastrófica.

Si la revolución viene de Oriente

En efecto, las dificultades presentes en el pensamiento de Marx y de Engels sobre la cuestión revolucionaria de alguna forma se han aclarado tomando como base los acontecimientos que se desarrollaron en el siglo posterior a sus muertes. Tratemos de extraer las que, a nuestro modo de ver las cosas, son algunas conclusiones esquemáticas acerca de este argumento. La visión por fases a través de la cual el socialismo y el comunismo representan la meta final del recorrido histórico constituyen, ante todo, una fe: las luchas socialistas y comunistas no son la preparación del reino celeste en la tierra (aunque este mito –el del reino de la libertad– ha sido un elemento crucial de su fuerza).

La oposición al capitalismo y las luchas socialistas y comunistas son, desde una perspectiva mucho más realista, una fuerza en marcha en el complejo antagonista que es la sociedad moderna. No pertenecen a un futuro, sino que se dan de modo rigurosamente simultáneo a la existencia del mundo burgués. De hecho, ya estaban presentes en los albores de las revoluciones burguesas que, precisamente por ello, no pueden considerarse estrictamente burguesas (pensemos en los cavadores ingleses o en los babuvistas franceses). Persiguen desde su comienzo mismo la lucha por una modernidad distinta, por una lectura diferente de los principios modernos de libertad e igualdad.

Sin embargo, estas fuerzas socialistas y comunistas desempeñan funciones totalmente diferentes en la modernidad, y ello depende de su posición en el sistema-mundo capitalista. En algunos de los países más avanzados del centro (aunque no en todos), donde la burguesía ha ganado y ha construido su sociedad, las fuerzas capitalistas y comunistas no han alcanzado los objetivos revolucionarios que, según Marx, tendrían que haberse presentado. En lugar de ello, han cambiado de forma concreta y eficaz el modo de contestar y transformar el orden social, sin revolucionarlo, pero modificándolo en profundidad, aunque de forma reversible, tal y como demuestra la recuperación neoliberal de las últimas tres décadas.

En cambio, en los países que –por usar la terminología de Immanuel Wallerstein– se sitúan en la periferia o en la semiperiferia de la economía-mundo, es decir, aquellos que a finales del siglo XIX aún no habían conocido la revolución burguesa, se ha desarrollado un fenómeno totalmente distinto. En algunas de estas coordenadas geográficas se han llevado a cabo grandes y triunfantes revoluciones de corte marxista, como la rusa o la china, pero, desde luego, no se ha generado un nuevo orden superior al burgués. Se trataba, evidentemente, de un objetivo imposible e incluso los revolucionarios rusos lo consideraban como tal y aspiraban al contagio de la revolución hacia Occidente hasta que se replegaron en el «socialismo en un solo país». Lo que estas revoluciones han podido alcanzar, de forma concreta, ha sido algo totalmente distinto:

sustituir la carencia de la revolución burguesa trazando un camino alternativo hacia la modernización que no estuviese marcado por la dependencia con respecto a las potencias capitalistas occidentales dominantes, sino que se basase en una relación de autonomía y conflictividad con respecto a ellas. Aquí, el marxismo ha consistido en la búsqueda de una vía que no sea superior, sino alternativa hacia el desarrollo moderno y que no radique en un sometimiento para con las potencias centrales; una alternativa que ha logrado afirmarse, pero a un elevado precio en términos de libertad y costes humanos. Sin embargo, en la periferia de la economía-mundo, como es sabido, los valores de la libertad y dignidad humanas siempre han tenido una importancia limitada y a menudo se han eliminado y pisoteado incluso en aquellos países que se han sometido al orden liberal-capitalista. Tras 1989 esta parábola se cerró, aunque un gigante como China ha comenzado a transitar un camino desconocido que no sabemos qué derroteros atravesará en el futuro.

De forma muy esquemática y algo paradójica se podrían extraer las siguientes conclusiones de lo dicho hasta aquí: ninguna revolución socialista ha triunfado en aquellos países que habían experimentado lo que en las categorías marxianas se denominaba «revolución burguesa». Las únicas revoluciones socialistas victoriosas han sido aquellas que han *sustituido* a las revoluciones burguesas. Por consiguiente, estas revoluciones triunfantes no han sido socialistas en el sentido estricto del término marxiano, pero tampoco las revoluciones burguesas fueron propiamente «burguesas» en la medida en que, en cuanto fundadoras del mundo moderno, albergaron en su seno y desde sus comienzos lecturas distintas y antagónicas de los principios de libertad y de igualdad, que se han tenido que enfrentar con distintos acontecimientos a lo largo de toda la historia de la modernidad.

---

139 Para el texto original, véase A. Gramsci, «La rivoluzione contro il "Capitale"», en A. Gramsci, *Le opere*; edición de A. A. Santucci. Roma: Editori Riuniti, 1997, pp. 43-46, cit. p. 43. La traducción al español es del traductor del presente volumen.

140 K. Marx; F. Engels, *Manifiesto Comunista*, op. cit. p. 53.

141 K. Marx, «Sobre la cuestión judía», op. cit. pp. 158-189.

142 Engels expresa este mismo punto teórico en su artículo del 4 de noviembre de 1843, «Progresos de la reforma social en el continente».

143 K. Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción», op. cit., p. 502.

144 K. Marx, «Glosas críticas al artículo "El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano"», op. cit., p. 520.

145 Véase la carta de Marx a A. Ruge del 13 de marzo de 1843, en K. Marx, *Escritos de juventud,* op. cit., pp. 692-693.

146 El libro de Massimiliano Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico* (Milán: Jaca Book, 2011), pretende mostrar cómo Marx supera progresivamente esta visión, fenómeno que merecería una profunda reflexión que no podemos llevar a cabo aquí.

147 K. Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción», op. cit., p. 494.

148 K. Marx, op. cit., pp. 497-498.

149 K. Marx, op. cit., p. 502.

150 Véase K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana. Antología,* op. cit., p. 161.

151 Véase K. Marx; F. Engels, op. cit., p. 162.

152 K. Marx; F. Engels, *Manifiesto Comunista,* op. cit., p. 66.

153 K. Marx; F. Engels, op. cit., p. 67.

154 K. Marx; F. Engels, op. cit., pp. 96-97.

155 F. Engels, *Principios del comunismo*. La traducción es del traductor del presente volumen.

156 K. Marx; F. Engels, *Manifiesto Comunista*, op. cit., p. 90.

157 K. Marx, *La crítica moralizante y la moral crítica*. La traducción es del traductor del presente volumen. En este pasaje insiste D. Settembrini, *Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels.* Roma-Bari: Laterza, 1973, p. 33.

158 Acerca de la diferencia entre las revoluciones burguesas de Inglaterra y Francia y la revolución alemana de 1848, véase K. Marx, *La burguesía y la contrarrevolución*.

159 K. Marx; F. Engels, «Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas», en K. Marx; F. Engels, *Obras escogidas.* Moscú: Progreso, 1974-1976, tomo I, pp. 179-199, cit. p. 190.

160 Véanse G. Lichtheim, *El marxismo.* Barcelona: Anagrama,1970, y M. Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*. París: Éditions Sociales, 1997 [1970], pp. 230-231.

161 Véase H.-J. Krahl, *Costituzione e lotta di clase.* Milán: Jaca Book, 1973, p. 421; citado en M. Tomba, *Strati di tempo*, op. cit., p. 93.

162 M. Tomba, op. cit., p, 282. La traducción es del traductor del presente volumen.

163 Véase D. Losurdo, *Il marxismo occidentale.* Roma-Bari: Laterza, 2017.

164 La traducción es del traductor del presente volumen.

165 Ídem.

166 K. Marx, *El capital. Antología*, op. cit., p. 57.

167 K. Marx, «Extracto de una comunicación confidencial», en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, op. cit., tomo 2, pp. 101-103, cit. p. 101.

168 K. Marx, *Extracto de una comunicación confidencial*, op. cit., p. 102.

169 La traducción es del traductor del presente volumen.

170 K. Marx, *Extracto de una comunicación confidencial,* op. cit., p. 102. La cursiva es de Marx.

171 Véase, a estos efectos, la carta de Marx a Paul y Laura Lafargue del 28 de julio de 1870: «Personalmente, sería partidario de que ambos bandos -los prusianos y los franceses-sufriesen alternativamente derrotas hasta que –

como creo que pasará– venzan los alemanes. Así lo espero, porque la derrota definitiva de Bonaparte probablemente desencadenará una revolución en Francia, mientras que la derrota definitiva de Alemania solo servirá para prolongar la situación actual otros veinte años». La traducción es del traductor del presente volumen.

172 Véase D. McLellan, *Karl Marx. His Life and Thought*. Londres: Macmillan, 1973.

173 La traducción es del traductor del presente volumen.

6. Materialismo histórico

La formación del materialismo histórico

Un aspecto decisivo del impacto de Marx en el pensamiento contemporáneo radica, sin duda alguna, en la transformación que determinó por lo que atañe al modo de entender la sociedad y la historia. La importancia que posee la vida económica, material y productiva para el resto de dimensiones de la vida social (políticas, culturales, artísticas) es una realidad que, tras Marx, se ha admitido universalmente, incluso entre aquellos sectores que no comparten ninguno de sus presupuestos acerca de la teorización del materialismo histórico.

A su nueva visión de la historia[174], que halla un primer e integral esbozo en el texto de *La ideología alemana,* completado en 1846, Marx llega mediante un proceso de maduración que tiene lugar durante los primeros años cuarenta y que, evidentemente, parte de la reflexión hegeliana sobre la historia y del papel que, en ella, Hegel atribuye a la filosofía. En la opinión del filósofo de Stuttgart, las distintas dimensiones de la vida económica, social y espiritual están íntimamente ligadas: la filosofía no es una especulación pura y atemporal sino que, al contrario, Hegel la define como «su *tiempo aprehendido en pensamientos*»[175]. En la primera fase de sus reflexiones, en aquellos artículos que, con veinticuatro años, publica en la *Gaceta renana,* Marx defiende un punto de vista similar, aunque le confiere un matiz peculiar:

> Pero los filósofos no brotan como los hongos de la tierra, sino que son los frutos de su tiempo y de su pueblo, cuya savia más sutil, más valiosa y más invisible circula en las ideas filosóficas. Es el mismo el espíritu que construye los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos y el que tiende los ferrocarriles por las manos de los obreros. La filosofía no se halla

> fuera del mundo, como el cerebro no se halla fuera del hombre, por el hecho de no encontrarse en el estómago; pero es cierto que la filosofía se halla con el cerebro en el mundo antes de pisar con los pies en el suelo, mientras que muchas otras esferas humanas radican con los pies en la tierra y cosechan con las manos los frutos del mundo, antes de intuir que también la «cabeza» es de este mundo o que este mundo es el mundo de la cabeza. Toda verdadera filosofía es la quintaesencia espiritual de su tiempo[176].

Ya en este fragmento la referencia al estómago indica una cierta inclinación antiidealista que se volverá aún más intensa cuando Marx absorba la filosofía de Feuerbach con su insistencia en la prioridad del cuerpo con respecto al espíritu. Sin embargo, lo que a Marx le interesa de manera especial es traducir este modo antiespiritual de mirar la realidad humana en una perspectiva de análisis social diferente, y de hecho, es a esta inversión a la que el pensador da paso cuando, en 1843, escribe un extenso comentario crítico a los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel. Si leemos esta obra desde el punto de vista del desarrollo de la visión materialista de la historia, las conocidas críticas de Marx a Hegel son fundamentales, sobre todo, porque proponen invertir la relación entre el Estado y la sociedad civil que el filósofo de Stuttgart había delineado.

Para Hegel, que en esta cuestión es muy aristotélico, el Estado –aunque en el desarrollo conceptual de la ética venga tras la familia y la sociedad civil– es en realidad prioritario y el fundamento mismo del resto de ámbitos, pues solo en el seno del Estado la familia y la sociedad civil son posibles. Marx, en cambio, modifica este punto de vista: para él, las relaciones materiales que se desarrollan en la familia y en la sociedad civil son el verdadero fundamento del Estado. Este «no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil, que son para él una *conditio sine qua non*». En la visión hegeliana, en cambio, y de acuerdo con Marx, «la condición pasa a ser lo condicionado, lo determinante se convierte en lo determinado, el productor es convertido en producto»[177]. Por lo tanto, propone subvertir la jerarquía hegeliana (replicando en el plano político la operación que Feuerbach había

llevado a cabo en el especulativo): es la sociedad la que funda al Estado y lo explica, no este el que funda o explica a la sociedad.

No hay duda de que Marx concedía a esta primera conclusión un valor teórico de primer orden. En efecto, cuando en 1859 componga su breve pero denso prólogo a la *Contribución de la economía política,* remontará la génesis de su materialismo histórico (de un modo no exento totalmente de exageraciones) a la crítica juvenil a Hegel:

> Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en 1844 en los *Deutsch-Französische Jahrbücher [Anales Francoalemanes],* que se publicaban en París. Mi investigación desembocaba en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida, el conjunto de las cuales son englobadas por Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política[178].

Como se ha visto, algunos de los temas clave del materialismo histórico ya están presentes en las reflexiones de un Marx extremadamente joven, el de 1843. Sus ideas, comenzando por las filosóficas, no gozan de un estatuto autónomo, pero están íntimamente conectadas con las dinámicas de la vida material; la organización del Estado depende del modo en que se conforma la sociedad civil y no viceversa.

En lo que concierne a este último asunto, Marx insistirá especialmente en los escritos redactados entre 1843 y 1844, desde *Sobre la cuestión judía* hasta el importante ensayo que lleva el difícil título de *Glosas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano»*. Los conceptos que Marx analiza en estos trabajos están meridianamente claros: la «*esclavitud de la sociedad civil* constituye el fundamento natural en que se basa el Estado *moderno*»[179] y, por ello, es del todo ilusorio pensar que se pueden abolir los males de la sociedad civil a través de la acción política y

estatal: la dimensión política *depende* de la socioeconómica y no al contrario. A estas alturas cabría preguntarse hasta qué punto esta inversión de las relaciones jerárquicas entre el Estado y la sociedad civil está realmente fundada y motivada en Marx. La opción antiidealista a favor de la primacía de la vida material sobre la política e ideal aún no ha madurado y, solo más tarde, el pensador tratará de formularla de manera más articulada (lo cual no quiere decir que lo consiga).

Con todo, cabe insistir en otro aspecto para el que el vínculo entre la filosofía de Hegel y el materialismo histórico es estrecho. En 1844, cuando se dedica al estudio de la economía política y esboza algunos apuntes que después serán parcialmente publicados bajo el título *Manuscritos económico-filosóficos,* el pensador de Tréveris redacta algunas páginas acerca de Hegel en las que admite que al filósofo hay que reconocerle el mérito de haber entendido la humanidad como un proceso de autogeneración a través del trabajo:

> Lo más grande de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final –la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador– es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo[180].

Otro punto decisivo al que cabe prestar atención es que la exigencia de una teorización más articulada de aquello a lo que acostumbramos a denominar «materialismo histórico» nace en Marx de la acre y sarcástica polémica que emprende con la denominada izquierda hegeliana, desde Bruno Bauer hasta Max Stirner. Desde su punto de vista, estos han quedado atrapados en la ilusión ideológica de que la batalla para cambiar el mundo se libra esencialmente en el plano de las ideas, mientras él cree que hay que seguir un camino totalmente distinto y que pasa por el conflicto social y por la lucha de clases. La crítica ideológica y espiritual, tal y como escribe en *La sagrada familia,*

> no conoce, al menos en lo que imagina, más que los grandes hechos políticos, literarios y teológicos de la historia. Del mismo modo que separa al pensamiento de los sentidos, al alma del cuerpo, a sí misma del mundo, separa de las ciencias naturales y de la industria a la historia y, para ella, el lugar del nacimiento de la historia no está en la producción material y grosera que se hace sobre la tierra; está en las nubes y en las brumas que flotan en el cielo[181].

Será precisamente en la polémica contra las ilusiones de la izquierda hegeliana –concentrada en *La ideología alemana,* obra que el pensador dejó inédita– donde tomarán forma aquellas ideas que pasarán a la historia de la cultura como los fundamentos del materialismo histórico. Marx narra su génesis en el ya citado prólogo de 1859 y, junto a Engels, acuerda

> desarrollar conjuntamente nuestro punto de vista en oposición al punto de vista ideológico de la filosofía alemana; en realidad, ajustar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana. El manuscrito –dos gruesos volúmenes en octavo– había llegado hacía ya mucho tiempo a Westfalia, lugar en que había de editarse, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de esto, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, de muy buen grado, pues nuestro objeto principal –esclarecer nuestras propias ideas– estaba ya conseguido[182].

Principales tesis del materialismo histórico

En el amplio texto de *La ideología alemana,* que no se publicó hasta 1932 y del que recientemente ha visto la luz una nueva y revisada edición[183], se esbozan las que podemos considerar como las principales tesis del materialismo histórico. Tratemos, pues, de exponerlas de un modo que pretende ser sintético y, a la vez, poner de relieve sus principales problemáticas.

¿Por qué los hombres tienen una «historia»?

La pregunta de la que se puede partir es la siguiente: ¿por qué los hombres, a diferencia del resto de animales, tienen una historia? ¿Por qué, en general, tiene lugar la historia? La respuesta que Marx da a esta pregunta es meridianamente clara: «los hombres tienen historia porque se ven obligados a producir su vida y deben, además, producirla de un determinado modo: esta necesidad está impuesta por su organización física, y otro tanto ocurre con su conciencia»[184]. Para Marx, los hombres han poseído una historia desde el momento mismo en que «empiezan a *producir* sus medios de vida, un paso que está condicionado por su organización corporal»[185]. El pensador no nos explica el motivo por el cual los hombres comenzaron a *producir* sus medios de subsistencia, aunque afirma que son seres históricos en la medida en que reproducen su vida mediante el trabajo. Podríamos decir que el hecho de que los hombres sean seres históricos implica que viven en un mundo que, en cierta medida, han plasmado ellos mismos según sus propias intenciones, que se modifica con ellos y en el cual la parte creada por ellos aumenta progresivamente en relación con la parte que es natural.

Como consecuencia, Marx no termina de rechazar la tradición filosófica y, sobre todo, aristotélica según la cual lo que distingue al hombre de los animales es el lenguaje. Insiste en que la peculiaridad de los hombres (con respecto al resto del reino animal) es la posesión del trabajo y del lenguaje, aunque considera –al contrario de lo que Heidegger defenderá en el siglo XX– que, si los hombres tienen una historia, es porque trabajan, no porque hablan.

Pero ¿qué quiere decir exactamente «trabajar»? La respuesta que se podría dar es que trabajar significa satisfacer una necesidad a través de una mediación en la que se interpone un instrumento (mientras el animal caza a su presa y la devora inmediatamente, sin interponer medio alguno). Por consiguiente, trabajar quiere decir que, en un primer estadio temporal, se produce un instrumento que se utilizará para obtener un resultado; en un segundo estadio, ese instrumento ya existe y, por lo tanto, el tiempo que se había empleado para crearlo se puede destinar a aumentar la producción.

Producir con la ayuda de instrumentos, por lo tanto, implica salir de la repetición de los mismos procesos (propia del animal) y poner en marcha una dinámica histórica aumentativa. El trabajo y la producción son los elementos que fundan la historia.

Fuerzas productivas y relaciones de producción

Para Marx, el trabajo humano (y, en esto, es afín al lenguaje) es siempre trabajo social, es decir, presupone en todo momento una cierta división del trabajo, por muy elemental que sea. Así, si el varón va a cazar, la mujer deberá recolectar los frutos de la tierra o cuidar de la prole.

En su aspecto social, el trabajo precisará de una organización, por lo que siempre tendrá dos caras: la relación con el ambiente en que se desarrolla y la relación interhumana. Sin embargo, los modos en los que el trabajo se puede organizar de manera eficaz, de acuerdo con Marx, dependen del tipo de ambiente natural en el que los hombres vivan y de las «fuerzas productivas», esto es, de los instrumentos, las capacidades y los saberes prácticos de los que dispongan. Por formularlo con sus palabras,

> un determinado modo de producción o fase industrial siempre se encuentra vinculado con un determinado modo de cooperación o fase social, y este modo de cooperación es en sí mismo una «fuerza productiva»; y se deduce asimismo que el conjunto de las fuerzas productivas accesibles a los hombres condiciona el estado social y, por tanto, la «historia de la humanidad» siempre tiene que ser estudiada y elaborada en conexión con la historia de la industria y del intercambio[186].

Así pues, del ambiente en que viven y de las fuerzas productivas disponibles dependen las «relaciones de producción», es decir, las formas de organización, las jerarquías y las relaciones de propiedad que se establecen entre los individuos (quién desempeña un trabajo, quién lo encarga, quién dispone del material necesario, por ejemplo, de la tierra sobre la que se ejerce el trabajo, a quién le corresponden los productos del trabajo, etc.). «Los diversos grados de desarrollo

de la división del trabajo son otras tantas formas diversas de la propiedad, lo que significa que el correspondiente grado de división del trabajo determina también las relaciones mutuas de los individuos en relación al material, el instrumento y el producto del trabajo»[187]. Por encima de un cierto nivel de desarrollo y de un determinado grado de complejidad social, estas formas de organización y de jerarquía se transforman en auténticas relaciones de clase:

> Las condiciones dentro de las que pueden aplicarse determinadas fuerzas productivas son las condiciones del dominio de una determinada clase de la sociedad, cuyo poder social, que surge de sus posesiones, tiene su expresión idealista práctica en la correspondiente forma de Estado, por lo que toda lucha revolucionaria se dirige contra la clase que ha dominado hasta ese momento[188].

No obstante, una cierta forma de dominación vigente en una determinada época no puede llegar a superarse si no se dan nuevas condiciones materiales ni se desarrollan fuerzas productivas más avanzadas: «La esclavitud no se puede abolir prescindiendo de la máquina de vapor y de la *mule-jenny* [la máquina de hilar], ni la servidumbre de la gleba sin una agricultura mejorada»[189].

La tesis de Marx, por ende, aboga por el hecho de que, dados un ambiente determinado y un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas disponibles, hay modos de relación que permiten emplear de la forma más adecuada estas fuerzas e incrementarlas, mientras con otros parámetros tal cosa no sería eficaz o incluso se convertiría en inútil. Las fuerzas productivas, por lo tanto, condicionan o determinan las formas de relación que, a su vez, retroalimentan a las fuerzas productivas mismas.

Base y superestructura

El conjunto constituido por las fuerzas productivas y las relaciones de producción conforma lo que Marx identifica como la base o la

estructura económica de la sociedad, es decir, la esfera de la vida social en la que se producen los bienes y los servicios que el resto de individuos consumen y disfrutan. Cabe subrayar que, de la forma en que Marx representa las relaciones entre los distintos aspectos de la sociedad, emergen especialmente dos nexos que se podrían definir de condicionamiento o de determinación. Así, las fuerzas productivas condicionan o determinan las relaciones de producción que en una sociedad se adoptan y la estructura económica condiciona o determina el modo en que se configuran el resto de esferas de la vida social (jurídica, política, ideológica, cultural, artística, religiosa, filosófica…). Estas dimensiones condicionadas influyen, a su vez, en los condicionantes, pero la relación es en todo momento asimétrica en el sentido de que, por ejemplo, las fuerzas productivas condicionan las relaciones de producción más de lo que sucede en la dirección contraria, y lo mismo puede decirse con respecto a la relación entre la base económica y la superestructura. Marx resume y define con claridad estos puntos en un fragmento crucial del citado prólogo de 1859:

> En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino, por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia[190].

¿Cómo se explica el paso de una época a otra?

También en este aspecto Marx formula su tesis de forma clara en el prólogo:

> De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se altera, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas alteraciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden constatarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y superiores relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. […] A grandes rasgos, podemos designar como épocas progresivas en la formación económica de la sociedad los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno[191].

Los principales aspectos de este pasaje que cabe destacar son los siguientes. En primer lugar, los grandes cambios sociales no se producen por la entrada en escena de nuevas ideas, de nuevas religiones o de hechos similares, sino que están causados por transformaciones de la base económica. Esta constituye los cimientos del edificio de la social, por lo que si se cambia tienen que cambiar el resto de ámbitos, que no se transforman por procesos inmanentes a ellos (o, como dirán algunos marxistas, por partenogénesis), sino porque se modifica la base sobre la que descansan. Estas transformaciones de la base se producen cuando tiene lugar una contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Sin embargo, la realización de estos cambios, que en un cierto sentido derivan de la situación objetiva, se produce a través de conflictos entre los grupos y las clases, que se presentan como choques sociales y como luchas ideológicas. En este sentido, la historia es siempre una historia de las luchas de clase, como se

afirma en el *Manifiesto comunista*. Pero cabe recordar igualmente una interesante reflexión que Marx dedicó a esta cuestión en la *Miseria de la filosofía:*

> Desde el principio mismo de la civilización, la producción comienza a basarse en el antagonismo de los rangos, de los estamentos, de las clases, y por último, en el antagonismo entre el trabajo acumulado y el trabajo directo. *Sin antagonismo no hay progreso. Tal es la ley que ha perseguido hasta nuestros días la civilización.* Las fuerzas productivas se han desarrollado hasta el presente gracias a este régimen de antagonismo entre las clases[192].

Estos son, para Marx, los conceptos esenciales que deben recordarse si se desea comprender los cambios políticos. Los «ideólogos», en cambio (como aquellos a los que se ataca en *La sagrada familia* o en *La ideología alemana),* son aquellos que invierten las relaciones reales al imaginarse que el motor de la historia son las ideas y no los procesos materiales.

Problemas y claves del materialismo histórico

La tesis sobre la historia que hasta aquí hemos recordado rápidamente constituye, sin lugar a dudas, uno de los aspectos más originales e influyentes de toda la herencia marxiana. Sin embargo, tras su aparente claridad cristalina se oculta un cierto número de problemas, que han gozado de una fortuna desigual en los debates acerca del marxismo. Pasemos revista a algunos de ellos de forma extremadamente sintética.

Una cuestión que podríamos denominar preliminar (aunque no por ello menos importante) es la que tiene que ver con la relación que Marx mantenía con sus propias teorías. Por una parte, no cabe duda de que estaba convencido de ellas, de lo contrario, tras haberlas esbozado entre 1845 y 1846, no las habría ampliado y sistematizado para publicarlas en su primera obra acerca de la crítica de la economía política, ya en 1859. Es más, se podría decir que Marx consideraba que el marco general de teoría de la historia

anticipaba el análisis concreto sobre el modo de producción capitalista. Sin embargo, si esto es así, ¿no es extraño que no le haya dedicado a esta cuestión ningún trabajo más amplio y que se haya limitado a las dos páginas del prólogo de 1859? Se trata, desde luego y como ya observó Cesare Luporini en un interesante ensayo dedicado a este tema, de una circunstancia cuando menos singular[193]. Asimismo, este hecho arroja luz sobre una cuestión fundamental que surge de manera inevitable cuando se aborda el materialismo histórico: ¿qué alcance puede llegar a tener una teorización abstracta de los mecanismos de la evolución histórica y cuándo debe detenerse para dar paso a análisis específicos y diferenciados? A favor de esta segunda opción rompe una lanza Nicolao Merker al comentar el citado trabajo de Luponini admitiendo que el hecho de que no exista en la obra de Marx un tratamiento sistemático de la historia «refleja profundas razones del método marxiano; en concreto, que la exactitud de la noción de "formación social" conceptualizada por Marx le impidió la teorización de una filosofía de la historia abstracta»[194]. Con todo, esta breve observación parece no bastar para desmontar una cuestión de primer orden en los debates sobre Marx. En efecto, se podría decir que en la aproximación marxiana a la historia conviven dos tendencias que se hallan en tensión entre sí: por una parte, la de oposición a una historia simplemente narrativa, con el objeto de construir una «ciencia» de la historia; por otra, la conciencia de la infinita complejidad de la concreción histórica y la imposibilidad de reducirla a un esquema. En el debate que surgirá en torno a Marx veremos el nacimiento de interpretaciones en las que una u otra línea tendrán predominancia. Por citar dos extremos, recordemos a Benedetto Croce[195] –para quien la principal enseñanza de Marx no radica en la teorización abstracta, sino simplemente en la indicación que da a los historiadores de que, en sus trabajos, no deben olvidar la importancia de los acontecimientos económicos– y a un pensador contemporáneo como Habermas[196], que extrae de Marx una sociología del cambio histórico para investigar acerca de su alcance y sus límites. En el centro, tratando de mantener el equilibrio entre

ambas dimensiones, se encuentran reflexiones como las que dedica el último Engels a la concepción materialista de la historia. Diáfano en este aspecto es el testimonio que el amigo de Marx vierte en la importante carta que escribe a Conrad Schmidt el 5 de agosto de 1890:

> La concepción materialista de la historia también tiene ahora muchos amigos de esos, para los cuales no es más que un pretexto para *no* estudiar la historia […]. En general, la palabra «materialista» sirve, en Alemania, a muchos escritores jóvenes como una simple frase para clasificar sin necesidad de más estudio todo lo habido y por haber; se pega esta etiqueta y se cree poder dar el asunto por concluido. Pero nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una guía para el estudio y no una palanca para levantar construcciones a la manera del hegelianismo. Hay que estudiar de nuevo toda la historia, investigar en detalle las condiciones de vida de las diversas formaciones sociales, antes de ponerse a derivar de ellas las ideas políticas, del Derecho privado, estéticas, filosóficas, religiosas, etc., que a ellas corresponden. Hasta hoy, en este terreno se ha hecho poco, pues ha sido muy reducido el número de personas que se han puesto seriamente a ello. Aquí necesitamos masas que nos ayuden; el campo es infinitamente grande, y quien desee trabajar seriamente, puede conseguir mucho y distinguirse. Pero, en vez de hacerlo así, hay demasiados alemanes jóvenes a quienes las frases sobre el materialismo histórico *(todo* puede ser convertido en frase) solo les sirven para erigir a toda prisa un sistema con sus conocimientos históricos, relativamente escasos –pues la historia económica está todavía en mantillas–, y pavonearse luego, muy ufanos de su hazaña[197].

La otra gran cuestión que ha dividido a los intérpretes del materialismo es la que tiene que ver con el modo en que se deben concebir las relaciones de determinación o condicionamiento que Marx establece, en primer lugar, entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción y, en segundo lugar, entre la base y la superestructura. Por su modo de exponer el argumento, en ciertos pasajes parece que apueste por una relación de causalidad determinista. En la *Miseria de la filosofía,* por ejemplo, escribe que «el molino movido a brazo nos da la sociedad del señor feudal; el molino a vapor, la sociedad del capitalista industrial»[198]; «tanto la

legislación política como la civil no hacen más que expresar y protocolizar las exigencias de las relaciones económicas»[199] y, en la relevante carta a Annenkov en la que expone su desacuerdo con Proudhon, repite que «a determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio y del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil»[200].

Pero, más allá de estas curiosas expresiones, no es fácil entender ni cuáles son las razones por las que la relación entre las distintas dimensiones de la sociedad es tan estrictamente jerárquica ni cómo se debe concebir en concreto la influencia que una determinada dimensión ejerce sobre las demás. No obstante, ante todo, cabe observar que también este es un aspecto que el último Engels aborda con cierta frecuencia en su correspondencia con algunos exponentes de la socialdemocracia alemana y que, además, sus intervenciones están siempre encaminadas a atenuar la lectura determinista que algunos de ellos querían hacer del pensamiento marxiano. De manera especial, Engels invita a huir de cualquier tentación simplista para observar el complejo juego de fuerzas que actúan periódicamente sobre el tablero de la historia. Estos temas, presentes en muchas de sus cartas tardías, se expresan a la perfección en una epístola a Joseph Bloch fechada el 21 de septiembre de 1890 en la que el amigo de Marx respondía a una serie de preguntas sobre el materialismo histórico:

> Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de estas

> hasta convertirlas en un sistema de dogmas– ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente o no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado[201].

Y no solo esto, sino que Engels también insiste en que «cuanto mas alejado esté de lo económico el campo concreto que investigamos y más se acerque a lo ideológico puramente abstracto, más casualidades advertiremos en su desarrollo, más zigzagueos presentará su curva»; ello no es óbice para que «cuanto más largo sea el período en cuestión y más extenso el campo que se estudia, más paralelamente discurre este eje al eje del desarrollo económico»[202].

Sin embargo, si Engels tiene razón al tratar de hacer más dúctil el marco del materialismo histórico, ello no implica que resuelva los problemas que este alberga en su seno. En efecto, el problema no solo radica en evitar los dogmatismos, contra los que Engels sabiamente se pronuncia, sino también en aclarar en mayor medida el marco teórico.

A la identificación del núcleo más resistente del razonamiento de Marx, más allá de los útiles comentarios engelsianos, tal vez podría llegarse a través de la respuesta a la siguiente pregunta: ¿qué implica exactamente la primacía atribuida (aunque sea «en última instancia») a la dimensión económica? A mi juicio, el núcleo racional de esta tesis se puede expresar afirmando que todas las dimensiones de la vida social (y la ideológica tanto como la económica) son esenciales para que una sociedad humana pueda conservarse y desarrollarse. La única diferencia «jerárquica» que puede presentarse entre ellas es que algunas –ante todo, la económica– están sujetas a vínculos más rígidos y, por consiguiente, son menos «elásticas» que otras: para nutrir a una sociedad es

necesario producir una cantidad determinada de alimentos calóricos que no puede ser inferior a una cierta cifra, mientras que las necesidades espirituales pueden satisfacerse de maneras muy variables y diferenciadas. Este es el motivo por el que, incluso admitiendo que todas las dimensiones de la vida social son aspectos de un todo y están recíprocamente conectadas, las dimensiones más elásticas deben adaptarse a las más rígidas en mayor medida de cuanto estas tengan que adaptarse a aquellas.

Si estos términos son útiles para explicar el sentido de la tesis «sincrónica» acerca de la primacía económica, veamos ahora cómo se puede interpretar la tesis que se refiere a la cuestión «diacrónica», es decir, la que afirma que los cambios de época se determinan cuando las relaciones de producción, que hasta un determinado momento han permitido el desarrollo de las fuerzas productivas, empiezan a ser un obstáculo para este crecimiento. En muy pocas palabras, mi opinión es que esta tesis también contiene un cierto núcleo racional que casi se podría formular en términos darwinianos: las sociedades en el seno de las cuales se producen innovaciones en las viejas relaciones de producción que llevan a la afirmación de nuevas relaciones capaces de estimular mejor el desarrollo de las fuerzas productivas se vuelven más poderosas y prósperas que las demás y se afirman en detrimento de ellas. De este modo, a largo plazo, las relaciones de producción que pierden su capacidad de albergar o suscitar el desarrollo de las fuerzas productivas (los vínculos feudales constituyen un caso claro) se sustituyen por otras que, en cambio, tienen esta posibilidad (como las nuevas relaciones burguesas y capitalistas). Solo cabría preguntarse si este esquema, válido para teorizar el paso del mundo feudal al burgués, es extrapolable para la lectura de otras transiciones históricas y, en especial, de aquella que Marx consideraba más importante: el paso del capitalismo al socialismo.

En cualquier caso, la cuestión realmente espinosa para quien aborde el tema del materialismo histórico es otra. Como se ha visto, la concepción materialista afirma que las ideas son (de nuevo, aunque sea «en última instancia») fruto de las transformaciones sociales que se producen en la esfera económica. No obstante, con

esto se abre el camino a la neutralización de su contenido de verdad, un camino que todos los historicismos y relativismos han recorrido.

Sin embargo, asumiendo (y con Marx es obligatorio hacerlo) que el materialismo histórico es una teoría verdadera y no ideológica o, cuando menos, una teoría científicamente superior a aquellas con las que compite, la consecuencia directa es que los hombres no solo están condicionados en lo que piensan por el modo en que producen, sino que también son capaces de verdades que elaboran (como hace Marx) un conocimiento válido que consigue trascender las condiciones sociales de las que emana y que, por ende, cobra valor más allá de estas. Pero si los individuos humanos no solo son seres capaces de reproducir su vida mediante el trabajo, sino que también son sujetos capaces de verdades (una consecuencia que no se puede extraer si el materialismo histórico no es auténtico), el marco de comprensión en el que el materialismo histórico los ha insertado tiene que ser reelaborado. Así, los sujetos humanos de la historia no pueden ser concebidos como meros productores o portadores de necesidades, sino también como abanderados de exigencias de verdad y validez. Esta consciencia tiene que retroalimentar el modo en que se entiende la historia, hasta el punto de que (según una línea de pensamiento que Habermas ha desarrollado ampliamente) incluso las pretensiones de validez tienen que ser reconocidas como factores históricamente eficaces y funcionales.

---

174 Para una reconstrucción actualizada y precisa de la teoría marxiana de la historia, véase L. Basso, «Materialismo e storia. Dall'Ideologia tedesca alle ultime riflessioni sulla comune russa», en S. Petrucciani (ed.), *Il pensiero di Karl Marx. Filosofia, politica, economía.* Roma: Carocci, 2018, pp. 73-113.

175 G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 2012, p. 15.

176 K. Marx, «El editorial del número 179 de la "Gaceta de Colonia"», en K. Marx, *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 220-236, cit. p. 230.

177 K. Marx, *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, op. cit., p. 323.

178 K. Marx, «"Prólogo" a la Contribución a la crítica de la economía política», en K. Marx, *Escritos sobre materialismo histórico*, op. cit., pp. 171-180, cit. p. 175.

179 K. Marx, «Glosas críticas al artículo "El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano"», op. cit., p. 513.

180 K. Marx, «Manuscritos económico-filosóficos de 1844», en K. Marx, *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 555-668, cit. p. 650.

181 K. Marx; F. Engels, *La sagrada familia;* traducción de Carlos Liacho. Madrid: Akal, 2013 [1977], p. 187.

182 K. Marx, «"Prólogo" a la Contribución a la crítica de la economía política», op. cit., p. 178.

183 K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe (mega);* edición de la Fundación Internacional Marx-Engels de Ámsterdam. Primera sección, tomo 5: K. Marx, F. Engels, *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*, edición de U. Pagel, G. Hubmann y Ch. Weckwerth. Berlín: De Gruyter, 2017.

184 K. Marx; F. Engels*, La ideología alemana,* cit., p. 31 nota.

185 K. Marx; F. Engels, op. cit., p. 77.

186 K. Marx; F. Engels, op. cit., p. 90.

187 K. Marx; F. Engels, op. cit., pp. 78-79.

188 K. Marx; F. Engels, op. cit., p. 156.

189 Este pasaje, que Petrucciani cita empleando la traducción italiana de *La ideología alemana* publicada por la editorial Riuniti, no se encuentra en las traducciones españolas de la obra, por lo que la versión en castellano que ofrecemos es nuestra *[N. del T.].*

190 K. Marx, «"Prólogo" a la Contribución a la crítica de la economía política», op. cit., p. 176.

191 K. Marx, op. cit., pp. 176-177.

192 K. Marx, *Miseria de la filosofía*; edición de Martí Soler. México: Siglo XXI, 1987, p. 27. Se ha añadido la cursiva para hacer hincapié en la extraordinaria convergencia, por lo que a la importancia del antagonismo se refiere, entre Marx y el Kant de la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita.*

193 C. Luporini, «La concezione della storia in Marx», en N. Merker (ed.), *Marx, un secolo*. Roma: Editori Riuniti, 1983, pp. 171-204.

194 N. Merker, «Nota introduttiva» a N. Merker, *Marx, un secolo*, op. cit. p. 9. La traducción es del traductor del presente volumen.

195 B. Croce, *Materialismo storico ed economía marxista.* Roma-Bari: Laterza, 1977 [1900].

196 J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico.* Madrid: Taurus, 1992.

197 F. Engels, «Carta a Conrado Schmidt en Berlín», en K. Marx; F. Engels, *Obras escogidas*, op. cit., tomo III, pp. 273-274, cit. p. 274.

198 K. Marx, *Miseria de la filosofía,* op. cit., p. 68.

199 K. Marx, op. cit., p. 45.

200 K. Marx, «Carta de Marx a P. V. Annenkov», en K. Marx, *Miseria de la filosofía,* op. cit., pp. 132-143, cit. p. 133.

201 F. Engels, «Carta de Engels a José Block en Königsberg», en K. Marx; F. Engels, *Obras escogidas,* op. cit., tomo III, pp. 275-276, cit. p. 275.

202 F. Engels, «Carta de Engels a W. Borgius en Breslau» en K. Marx; F. Engels, *Obras escogidas*, op. cit., tomo III, pp. 283-285, cit. p. 284.

7. Fetichismo

Fetichismo y reificación

Como numerosos críticos han observado (entre los cuales uno de los pioneros fue Korsch en su *Karl Marx),* lo que el pensador de Tréveris bautiza en *El capital* como «fetichismo de la mercancía» y que constituye algo inseparable del concepto de «reificación» no es más que «la expresión científica de lo mismo que antes, en su periodo hegeliano-feuerbachiano, había llamado "autoalienación humana" y que efectivamente ya en la filosofía hegeliana había constituido el fundamento de la particular calamidad que afecta a la "Idea" filosófica en un determinado estadio de su desarrollo»[203]. Una percepción, esta de Korsch, muy acertada y, además, compartida por otros lectores atentos del fetichismo marxiano, como Giuseppe Bedeschi[204] y Mario Tronti[205].

La cuestión de la transformación de las relaciones entre los hombres en relaciones cosificadas (presente como se ha visto ya en las reflexiones del joven Marx acerca del dinero) se desarrolla de manera más amplia cuando el filósofo, en la segunda mitad de los años cincuenta, comienza a elaborar su sistema de economía, primero en el manuscrito de los *Grundrisse (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858)* y luego en la obra, publicada en 1859, que lleva por título *Contribución a la crítica de la economía política*.

En los *Grundrisse,* la cuestión de la reificación de la relación social está ampliamente presente siempre que Marx aborda la temática del dinero[206]. De forma más sintética, en *Contribución a la crítica de la economía política,* el pensador escribe, de nuevo discurriendo acerca del dinero, que

> el hecho de que una relación de producción social se presente como un objeto externo con respecto a los individuos y que las relaciones que estos establezcan en el proceso de producción de su vida social se presenten como cualidades específicas de algo supone una inversión. Asimismo, esta inversión, esta mistificación no imaginaria, sino prosaicamente real, caracteriza todas las formas sociales del trabajo creador de valores de intercambio. En el dinero, esta mistificación aparece, simplemente, de una forma más evidente que en las mercancías[207].

No obstante, el desarrollo más amplio de esta problemática tiene lugar algunos años más tarde, en las páginas que se dedican al fetichismo de las mercancías en el primer libro de *El capital*.

Antes de exponer la cuestión de manera más amplia, es preciso plantear una pregunta preliminar: ¿qué quería decir «fetichismo» antes de que Marx emplease este término para construir una reflexión acerca del «fetichismo de las mercancías»?

El fetichismo, término acuñado (al parecer) a mediados del siglo XVIII por el erudito francés Charles de Brosses[208], indica el fenómeno por el cual, entre los «salvajes», las realidades inanimadas o los animales se divinizan en cierto modo y a ellos se atribuyen cualidades especiales (como la capacidad de sanar o de proteger del mal) que en realidad no son sino frutos de la imaginación humana. En 1842, Marx leyó la traducción alemana de la obra de De Brosses sobre los *Cultes des dieux fetiches,* así como otros libros en los que se discurría acerca del fetichismo[209], y quedó sorprendido por el tema, al que alude tanto en un artículo del mismo 1842 sobre los robos de leña[210] como en las famosas páginas de *El capital*.

Por lo que atañe a estas últimas, antes de analizarlas someramente cabe recordar que la parte sobre el fetichismo, como todo el primer capítulo de *El capital,* sufre una profunda transformación entre la primera edición, de 1867, y la segunda edición alemana, de 1873. En efecto, en la edición de 1867, los temas del primer capítulo, titulado «Dinero y mercancías», no solo se exponen en dicha sección, sino también en un apéndice que Marx añadió con el objetivo de aclarar este argumento y que tituló «La forma del valor» (es precisamente en este apéndice donde se trata

de forma más específica el fetichismo). En la edición de 1873, el apéndice desaparece y todo el capítulo es reescrito, incluido el análisis del fetichismo, en el que se profundiza notablemente.

El punto fundamental que se aborda ya desde la primera edición es el siguiente: toda sociedad humana, desde la primitiva familia extendida hasta la compleja sociedad moderna, es posible gracias a un cierto grado de división del trabajo que acoge en su seno. Ello implica que la fuerza de trabajo disponible en su conjunto (como si se tratase de la fuerza de un solo individuo, de un Robinson en una isla desierta) se distribuye cuando se llevan a cabo actividades distintas (por ejemplo, producción de alimentos, de instrumentos, de otros bienes, construcción de viviendas…). Asimismo, los frutos de estas actividades se redistribuyen entre los individuos para asegurar su supervivencia y también (siempre que sea posible) algo más. Sin embargo, en una hipotética asociación de hombres libres (pero también en una economía doméstica gobernada de manera patriarcal), este proceso es evidente y transparente, de modo que los individuos se reúnen y establecen (de forma democrática o autoritaria y tradicional) que uno se ocupará de una labor y otro de otra. En cambio, en la sociedad mercantil, esta asignación del trabajo humano a distintas ramas de producción también tiene lugar, pero sin que nadie la planee o la decida. Por esto de algún modo está oculta, no se ve a simple vista; lo que el individuo ve es que puede producir mercancías de un cierto valor y que, mediante los beneficios de su venta, puede adquirir otras mercancías de idéntico valor y que, a diferencia de las primeras, le sirven para satisfacer sus necesidades. El individuo no percibe el conjunto de la articulación del trabajo social (que, sin embargo, existe), puesto que esta se establece a través de la dinámica del mercado sin que nadie se preocupe de ella ni la planee; la distribución del trabajo en las distintas ramas de producción y la distribución de los bienes finales a los distintos individuos están aseguradas por la relación entre los valores de las distintas mercancías. Lo que sucede en esta situación, según Marx, es que las relaciones sociales entre los productores adquieren la forma de una relación entre cosas[211].

Lo que percibe el actor económico en la sociedad mercantil es que las distintas mercancías, producidas por los distintos individuos, tienen un determinado valor. El valor aparece como una propiedad de las cosas, por lo que las cosas poseen propiedades naturales (como peso, tamaño, color, etc.) y una propiedad suprasensible, invisible e intangible: su valor.

El fetichismo radica, por ende, en la atribución a una cosa de una cualidad suprasensible, como si esta le perteneciese por motivos intrínsecos. La realidad, en cambio, es que la forma de valor no pertenece a los bienes en cuanto tales, sino solo en la medida en que han sido producidos por individuos que se relacionan entre sí como trabajadores privados y sin una programación consciente del uso de sus fuerzas. La forma de valor de las mercancías permite que el necesario reparto del trabajo y del producto social tenga lugar incluso sin que nadie los planee o los decida. Estos surgen, por lo tanto, como fruto de una modalidad de organización de las relaciones humanas determinada e históricamente específica. Frente a esto, quien piensa que el valor es una propiedad que pertenece a las cosas, peca de fetichismo (porque, al igual que el salvaje, atribuye al objeto una cualidad suprasensible que, en realidad, solo es producto de su imaginación) y también de reificación (porque considera como atributo del objeto una cualidad que este posee solo en la medida en que es fruto de un cierto tipo de relaciones humanas históricamente generadas y contingentes). Peca de reificación, sobre todo, el economista que, como Bailey, escribe que la riqueza (el valor de uso) es el atributo del hombre; el valor es el atributo de las cosas[212].

En la sección sobre el fetichismo que se contiene en el apéndice de 1867 añadido al primer libro de *El capital* y titulado «La forma del valor», Marx trata de aclarar la cuestión con un ejemplo que retoma en la versión de 1873. Según el pensador de Tréveris, en la sociedad mercantil,

> la relación social de los productores a través de su trabajo se presenta como una *relación de valor,* esto es, como una *relación social entre estos objetos,* entre los productos del trabajo. Precisamente por esto, los

> productos del trabajo *se manifiestan* a los productores *como mercancías,* como cosas sensiblemente suprasensibles, es decir, como *cosas sociales*. Así, la impresión luminosa de un objeto en el nervio óptico no se representa como un estímulo subjetivo del nervio óptico mismo, sino como una *forma objetiva* de algo externo al ojo. Sin embargo, para la vista, la luz es proyectada realmente por un objeto, un objeto externo, sobre otra cosa. Por el contrario, la *forma de mercancía* y la *relación de valor* de los productos del trabajo no tienen absolutamente nada que ver con su naturaleza física ni con las relaciones materiales que derivan de ella. Es, solamente, una determinada *relación social entre los mismos hombres* lo que aquí asume la forma fantasmagórica de una *relación entre cosas*[213].

El ejemplo ayuda a comprender el modo en que el concepto de fetichismo se halla íntimamente ligado al de reificación *(Verdinglichung),* un concepto que Marx usa raramente y cuya fortuna se debe, sobre todo, a la importancia que le confirió György Lukács en el ensayo central de su *Historia y conciencia de clase* (1923) titulado, precisamente, «La reificación y la conciencia del proletariado».

Cuando decimos que algo tiene un color determinado cosificamos, porque el objeto no posee ese color de manera independiente del modo en que nosotros lo percibimos, de la conformación de nuestros órganos sensoriales, etc. No obstante, cuando decimos que algo tiene un valor, cosificamos al cuadrado, porque el valor no tiene nada que ver con las cualidades físicas de los objetos, sino que se trata de una pura relación social.

Sin embargo, este ejemplo es útil para que avancemos algo más en la explicación y nos planteemos algo. Así, si los procesos de reificación acompañan inevitablemente a nuestro conocimiento del mundo exterior –a veces son inevitables, a veces inocuos–, si la reificación es una condición para la actuación y para el control de los procesos de la realidad, ¿por qué la reificación en la que caemos cuando decimos que las cosas tienen un valor es tan nefasta? Si deseamos responder brevemente a esta pregunta, podríamos decir que lo es porque aísla de la historia, porque perpetúa una determinada modalidad de la relación productiva interhumana, la que se basa en la ausencia de planeamiento *ex ante* y en el

intercambio de productos como mercancías *ex post* y malinterpreta sus implicaciones como si fuesen cualidades de las cosas.

Este punto se aclara aún mejor si pasamos a examinar rápidamente los dos fragmentos del tercer libro de *El capital* donde aparece expresamente el término *Verdinglichung,* que Marx no usa prácticamente nunca. En el capítulo 48, discurriendo sobre la denominada fórmula trinitaria (capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario), Marx asegura que aquí encuentran su clímax «la mistificación del modo de producción capitalista y la reificación de las relaciones sociales» en la medida en que se materializa el proceso en el que esta consiste, es decir, «el inmediato aglutinamiento de las relaciones materiales de producción y de su determinación histórico-social»[214]. Como se ha observado acertadamente, «Marx concibe la reificación como el inmediato aglutinamiento *(Zusammenwachsen)* del mero proceso de trabajo en general con la determinación histórico-social que caracteriza específicamente a la producción capitalista o, más en general, el aglutinamiento del contenido con la forma y, por consiguiente, el desvanecimiento de la determinación formal como tal»[215].

Así pues, podemos afirmar que la reificación marxiana implica, ante todo, un aislamiento con respecto a la historia y la consideración como algo natural de una realidad que no es sino consecuencia de un cierto tipo de relación social históricamente creada. Con todo, podríamos añadir que el aislamiento de la historia, en la perspectiva de un autor no banalmente historicista, como Marx, se concibe esencialmente como el olvido de la diferencia entre forma y contenido, esto es, como el colapso de una determinada y específica forma histórica ante un contenido ahistórico. En otras palabras, hay actividades que tienen que desarrollarse en todas las sociedades, como las de producción y distribución de los medios de subsistencia, pero estas pueden llevarse a cabo de formas y según modalidades distintas. El pensamiento que cosifica –o fetichismo– identifica aquello que no es más que una forma específica con el contenido y, con ello, lo perpetúa. Cabe destacar, dicho sea de paso, que según Marx la historicidad no es un mero devenir, sino que

implica una sucesión de formas que plasman y organizan contenidos que también cambian, pero que poseen algunos elementos permanentes (principalmente, los ya mencionados de producción y distribución de los bienes).

El término *Verdinglichung* se retoma en el capítulo 51 del tercer libro, en un fragmento de sumo interés, en el que Marx resume los rasgos distintivos del modo de producción capitalista, es decir, el hecho de que, en él, los productos tienen carácter de mercancía y que el fin último de la producción es la producción de la plusvalía. El pensador recuerda que el reparto del trabajo social no se lleva a cabo de forma planificada, sino a través de la competencia y de la búsqueda por parte de cada productor del máximo beneficio (la actividad productiva se dirige, a través de un continuo movimiento, hacia aquellos sectores donde son mayores las expectativas de conseguir un mayor beneficio). Tras ello, prosigue afirmando que «en la mercancía, y más aún en la mercancía como producto del capital, están implícitas ya la cosificación de las determinaciones sociales de la producción y la subjetivización de las bases materiales de la producción, que caracterizan a todo el modo capitalista de producción»[216].

Reificación, liberalismo y marxismo

Como recuerda Lucien Goldmann en su estudio sobre la reificación[217] (uno de los pocos que se han dedicado a esta cuestión de manera específica) y como ya hemos ilustrado ampliamente, el punto de partida del razonamiento marxiano es que la reificación es un fenómeno que tiene que ver con las formas de la sociedad en las que la cooperación productiva entre los distintos actores sociales que tiene como fin la reproducción de sus vidas no se organiza según un plan, sino que se lleva a cabo a través de la mediación del mercado. Esto implica un intercambio de productos que tiene lugar en un segundo momento con respecto a la producción que han llevado a

cabo, de forma aislada, individuos (o unidades de producción o empresas) privados.

En la medida en que la relación social asume la modalidad que Marx describe, es decir, la de los productores privados independientes que se relacionan *ex post* en el mercado vendiendo y comprando los productos que han creado y de los que son propietarios, se generan según el pensador una serie de consecuencias en el plano de la representación de esta situación. El valor (que los productores se encuentran ante sí como una realidad totalmente independiente y finita) aparece como una propiedad de los bienes desvinculada de la forma social concreta mediante la que estos se han producido. Por consiguiente, la forma social concreta en la que se lleva a cabo el reparto del trabajo entre los distintos individuos se muestra como una forma natural y, así, se aísla de la historia o se deshistoriza. Pero esto no es todo, pues cabe destacar que en esta situación la coordinación *ex post* oculta una realidad fundamental que radica en el hecho de que los individuos humanos no son independientes (como parece en la sociedad mercantil), sino que en realidad no son más que puntos de una red de cooperación productiva social, de una división del trabajo que, en el pensamiento reificado, no se percibe ni se formula, pues no es planteada conscientemente por parte de ninguno de los actores sociales. Como escribe Marx en *El capital,* esa forma acabada del mundo de las mercancías que es la forma de dinero «vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales»[218]. La dependencia recíproca se oculta tras una aparente independencia, que en realidad no es tal, sino una mera dependencia inconsciente, no planificada y mediada por objetos (dependencia bajo la forma de una independencia relativa).

En este tema ha insistido acertadamente, entre otros, Lucio Colletti en sus exégesis marxianas, en las que ha mostrado cómo esta independencia aparente se traduce en dependencia de los individuos con respecto a un vínculo social que no controlan:

> Cuando cada cual es independiente de los demás se instaura, a la vez, una independencia del nexo social en su conjunto con respecto a los individuos incluidos en esta relación […]. De este modo, se crea una dependencia de los individuos por lo que atañe a este nexo social que, en la medida en que es independiente de ellos, se escapa de su control[219].

En este sentido es interesante recordar que la valorización del tema del fetichismo llevó a Colletti a extraer unas consecuencias que estuvieron en la base de su abandono del marxismo al subrayar –a mi juicio, de forma sabia– la indudable continuidad entre el joven Marx, teórico de la alienación, y el Marx maduro, teórico del fetichismo. Esta continuidad, desde el punto de vista de Colletti, terminaba por invalidar el componente científico del Marx de *El capital,* ya que se trataba de la continuidad de una temática incompatible con la ciencia, de una continuidad en términos de contradicción dialéctica[220]. La contradicción radicaría, según el estudioso, en el hecho de que los individuos, aunque sean constitutivamente sociales, se separan los unos de los otros y, por lo tanto, también se separan del vínculo social, que se cosifica y se convierte en algo autónomo con respecto a ellos.

No obstante, sin indagar en si esta situación se puede definir como una contradicción dialéctica (cuestión de la que ya nos hemos ocupado en otra sede[221]), cabe destacar que un aspecto interesante de la interpretación de Colletti es la relación que en ella se establece entre la crítica de la reificación y la del liberalismo. Del mismo modo que el pensamiento económico reificado confiere a las cosas un valor independiente de la relación entre los hombres, el pensamiento político reificado (es decir, en buena medida, el pensamiento político del liberalismo atomista) considera la asociación política como una relación que nace de individuos originariamente independientes cuya necesidad de unirse recíprocamente bajo normas comunes depende solo de su necesidad de procurarse seguridad física (Hobbes) o seguridad para sí mismos y para sus pertenencias (Locke). En resumen, la sociedad se concibe como la convivencia entre extraños bajo leyes comunes que garantizan la seguridad y las posibilidades de intercambio, pero no es entendida por lo que fundamentalmente

es, es decir, una cooperación productiva entre individuos que implica un cierto reparto del trabajo y de los productos y, más en general, una cierta división de los costes y de los beneficios. Puesto que esta relación se oculta, como hemos visto, las reglas de base del pacto social moderno (es decir, las reglas que todos los actores sociales racionales, en un hipotético punto cero, estarían dispuestos a admitir) pueden centrarse en la garantía para los individuos de su seguridad, libertad y haberes, mientras dejarían fuera las dimensiones de la cooperación productiva, de la división del trabajo y del derecho a los bienes vitales, como si estos fueran problemas que cada individuo independiente tuviese que resolver por sí mismo (mientras en común solo se dirime el problema de la seguridad y su protección).

Desarrollando una intuición que se encuentra en el pensamiento de Marx, podríamos decir que la víctima de este mecanismo fetichista no es solo el pensamiento económico al que el filósofo de Tréveris ataca, sino también el pensamiento político liberal que, al no ver y no querer ver que la sociedad no consiste solo en la convivencia entre extraños bajo leyes comunes, sino también en la cooperación productiva que implica el reparto de costes y de beneficios, suprime dimensiones fundamentales como el trabajo y la reproducción material de las coordenadas inferiores del pacto social. Ahora, tras analizar a Marx, podemos captar más fácilmente los aspectos ideológicos o clasistas de este modo de ver las cosas propio del liberalismo clásico (que se extiende, por ejemplo, hasta Tocqueville, con su dura polémica contra el derecho del trabajo) y, sobre todo, podemos ver hasta qué punto es débil y problemática su articulación conceptual. No hay razón alguna para asumir, como hace el liberalismo en su versión clásica, que los hipotéticos firmantes de un pacto social tengan que preocuparse solo de cómo se garantizan la seguridad y los derechos y no tengan que interesarse por cómo se reparten el trabajo y sus productos de manera que aseguren a todos las mejores posibilidades de vida que, en cada momento, se puedan conseguir. Desde este prisma, el liberalismo en su versión clásica o «propietaria» puede considerarse como una perspectiva de pensamiento que se ubica en el seno de

esa reificación de las relaciones interhumanas que caracteriza a la sociedad mercantil. Sin embargo, cabe mencionar que esta crítica del liberalismo no afecta (o, al menos, no en igual medida) a las formas contemporáneas de liberalismo renovado en sentido igualitario y casi socialista. Piénsese, por ejemplo, en el Rawls de *Teoría de la justicia* que, justo en la medida en que aborda desde el principio la sociedad como conjunto cooperativo y, por lo tanto, como división del trabajo, propone una visión sanamente «dual» de los principios de una sociedad justa, en la que a la salvaguardia de los derechos y de las libertades se une –si bien en posición jerárquica no del todo paritaria, sino «léxicamente» inferior– la necesidad de un reparto justo de los principales bienes sociales. No quiero decir con esto que haya que aceptar la visión concreta que Rawls propone de la justicia social, pero lo que me parece importante es que rompe con una cierta tradición del liberalismo al enmarcar en el pacto social no solo el reparto de las libertades, sino también el de los bienes principales.

El pensamiento de Marx, por lo tanto, nos ofrece instrumentos válidos para llevar a cabo una crítica del liberalismo clásico, pero debe analizarse también por lo que atañe a sus dificultades internas, de manera que a la crítica del veteroliberalismo siga también la del veterosocialismo. Como decíamos, Marx distingue dos modos en la división del trabajo social: aquel en que esta división está planeada conscientemente *ex ante* (de manera autoritaria o democrática) y aquel en que esta se da espontáneamente, *ex post,* a través de las dinámicas del mercado y de la competencia. Como se ha visto, al distinguir la forma de cooperación mercantil de la organizada, Marx lleva a cabo una importante operación teórica, puesto que *desnaturaliza* el mercado y lo muestra como *uno de los modos posibles* para hacer algo que todas las sociedades humanas deben hacer, esto es, desarrollar una cooperación productiva entre los seres humanos.

No obstante, esta bipartición marxiana ha sido sometida a una crítica que me parece persuasiva por parte de uno de los principales teóricos neomarxistas contemporáneos, Jacques Bidet, en sus estudios sobre *El capital* (véase, por ejemplo, *Explicación y*

reconstrucción del «Capital»[222]). Personalmente, formularía esta crítica en los siguientes términos: ¿es coherente la concepción de una forma de cooperación social mediada exclusivamente por el mercado? La respuesta parece ser negativa. En efecto, para poder interactuar como actores independientes en el mercado, los individuos necesitan, por ejemplo, de una organización estatal en la que las leyes de mercado se hagan respetar, las deudas se paguen, etc., por lo que una *sociedad* puramente mercantil no es posible. Sin embargo, si nos limitamos a la *economía* (entendida como producción y distribución de bienes y de servicios), cabe preguntarse si se puede concebir una economía puramente mercantil. También en este caso la respuesta parece negativa, pues en todas las economías conocidas –especialmente en las modernas– hay algunos bienes comunes que tienen que producirse según una organización *ex ante,* esto es, no se pueden producir o proveer de acuerdo con un esquema mercantil puro (por ejemplo, las vías de comunicación) y, del mismo modo, hay multitud de bienes y de servicios que son gestionados de manera no mercantil (piénsese en todos los bienes y servicios que pasan a través de interacciones familiares o parentales). Por consiguiente, la relación mercantil puede tener vigor, como máximo, en un sector de la producción y, por lo tanto, también en el mero ámbito «económico» coexiste siempre con una organización *ex ante,* es decir, con la modalidad «organizativa» que Marx le opone.

No hay, pues, sociedad mercantil que se pueda oponer a la organizada. El concepto de «relación mercantil» siempre tiene vigor, como ha afirmado Jacques Bidet, en el seno de una sociedad que, en cuanto organismo productivo, es un conjunto formado por el mercado y las organizaciones. No obstante, si es verdad que la relación mercantil es una modalidad de relación entre los hombres incapaz de subsistir autónomamente (puesto que el mercado necesita del Estado y la producción de bienes privados necesita de la producción de bienes comunes), es extremadamente pertinente observar que, al oponerse al liberalismo, Marx se sitúa en un cierto modo en su terreno, en la perspectiva histórica que define la

modernidad capitalista a través del mercado[223]. En otras palabras, Marx liquidó (al menos en lo referido al fetichismo) con demasiada rapidez la representación de la sociedad ofrecida por los liberales, hasta el punto de que trató como posible la sociedad puramente mercantil que, en cambio, no es más que el sueño irrealizable de los ultraliberales. En realidad, él sabía perfectamente que, en ciertos aspectos, el Estado produce y reproduce el mercado, y que la misma producción del trabajador libre –es decir, obligado a venderse– había requerido una profunda y autoritaria intervención estatal, como prueba en las páginas acerca de la acumulación original.

Pasando a la cooperación organizada *ex ante,* ya se ha visto que, para Marx, esta puede tener tanto una forma autoritaria (por ejemplo, en la Edad Media europea[224]) como una forma democrática (en la «asociación de hombres libres»[225]). Estas formas tienen en común, según el pensador, el hecho de que son claras y transparentes, pues aquí las relaciones entre los hombres son lo que son y no se convierten en relaciones entre cosas. Cuando la cooperación social pasa a través del dinero y del mercado, en cambio, la relación social deja de aparecer como tal y toma la apariencia de una relación entre cosas. Esta transformación, a la que Marx se refiere cuando habla de alienación, reificación y fetichismo, es interpretada por el autor de *El capital* como un proceso paradójico –o, si se prefiere, contradictorio–, puesto que en él los individuos sociales se despojan de su capacidad de relacionarse recíprocamente y confían esta relación a un objeto que funciona como intermediario.

El punto clave es que, para Marx, los individuos que se someten a la ley cosificante del dinero renuncian a su naturaleza social y, por lo tanto, niegan de algún modo lo que tendría que definirlos y caracterizarlos. Sin embargo, la crítica de la mediación moderna a través del mercado y del dinero se puede aplicar, en el horizonte marxiano, a modalidades muy distintas. Hasta 1844, se puede decir que el pensador de Tréveris concibe la reificación como una negación y una perversión de la esencia humana pero, más tarde, y a partir de *La ideología alemana,* Marx abandona el lenguaje

esencialista y reformula su crítica en términos distintos, aunque no menos radicales.

Reificación y alienación

Para tratar de resumir lo que hasta aquí se ha dicho podríamos afirmar que el fetichismo consiste en la atribución a una cosa de una serie de cualidades como si estas le correspondiesen de manera natural, mientras que dicho objeto solo las posee en virtud de su inserción en un cierto tipo de relación social. Este proceso se denomina reificación cuando se hace hincapié en un aspecto concreto, esto es, el hecho de que una cierta relación entre los hombres no se percibe como tal, sino como una relación entre cosas. Cuando hablamos de alienación (o *Entfremdung),* nos centramos principalmente en otro aspecto, esto es, en el hecho de que los individuos son dominados por relaciones que ellos mismos han creado y que ahora se presentan ante ellos como si se tratase de una realidad ajena y superior y no de un producto creado por ellos mismos. Como Marx escribe en sus páginas acerca del fetichismo, en la sociedad mercantil, las relaciones entre los hombres dependen de las relaciones entre los valores (y más concretamente de los precios) de las respectivas mercancías. Estos cambian continuamente, «independientemente de la voluntad, las previsiones o los actos de los sujetos del intercambio» y, por ello, «su propio movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas»[226].

Así pues, en la sociedad mercantil, la vida social y económica de los individuos se sustrae a su control y es gobernada por leyes o dinámicas objetivas que se erigen sobre sus cabezas sin que puedan hacer nada al respecto. Esta cuestión, presente en *El capital,* resonaba de manera aún más intensa en los *Grundrisse,* donde, discurriendo sobre la circulación de las mercancías, Marx escribía:

> Aunque ahora el conjunto de este movimiento se presente como proceso social, y aunque los distintos momentos de este movimiento provienen de la voluntad consciente y de los fines particulares de los individuos, sin embargo, la totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo que nace naturalmente, que es ciertamente el resultado de la interacción recíproca de los individuos conscientes, pero no está presente en su conciencia, ni, como totalidad, es subsumido en ella. Su misma colisión recíproca produce un poder social ajeno situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independientes de ellos. La circulación, por ser una totalidad del proceso social, es también la primera forma, en la que no solo la relación social –como ocurre por ejemplo en la pieza de moneda o en el valor de cambio–, se presenta como algo independiente de los individuos, sino el conjunto del propio movimiento social. La relación social de los individuos entre sí como poder sobre los individuos, que se ha vuelto independiente –sea representado como fuerza natural, como azar o en cualquier otra forma–, es un resultado necesario del hecho de que el punto de partida no es el individuo social libre[227].

A estos efectos es importante subrayar que la subordinación de los individuos a una ley objetiva que resulta de sus actividades, pero que ellos no controlan, es decir, la situación de «alienación», es abordada por Marx ya en la esfera de la producción y de la circulación de mercancías y, por lo tanto, antes de que se complete la transición de la producción mercantil a la puramente capitalista. La alienación ya se produce en el ámbito de la simple producción de mercancías, pues en ella está presente la sumisión de los individuos a una ley heterónoma. Con el paso a la producción capitalista se adquiere una dimensión más elevada, pues en este nivel la propia fuerza-trabajo del hombre se convierte en una mercancía y, por lo tanto, la alienación se vuelve aún más radical.

Pero detengámonos brevemente en la crítica a la alienación mercantil. Según Marx, al someterse a las leyes del mercado, los individuos renuncian a controlar su vida social y se subordinan a una ley heterónoma. No obstante, a esta afirmación se le pueden oponer objeciones desde distintos puntos de vista. En primer lugar, se podría afirmar (siguiendo, por ejemplo, algunas reflexiones de Habermas) que la sociedad moderna requiere, precisamente por su

complejidad, de la intervención de intermediarios (como el dinero o el poder administrativo), que son indispensables para coordinar las interacciones sociales donde el intermediario de la palabra o de la relación directa (que podía ser suficiente en una pequeña aldea) ya no basta. Desde este punto de vista se puede objetar a Marx que es imposible prescindir de las mediaciones y que incluso la mediación organizativa, concebida por el pensador de Tréveris como alternativa a la mercantil, puede implicar sus propias formas de alienación. Confiarse a la mediación organizativa no significa por sí, pues, alcanzar el objetivo hacia el cual Marx apuntaba, esto es, el de concebir las relaciones entre los hombres bajo el control discursivo y transparente de los individuos libres.

Siguiendo en esta línea crítica, se podría observar asimismo que un cierto componente de «alienación» o de «reificación», es decir, de autonomía de las dinámicas sociales con respecto a los individuos que las originan, parece inevitable, al menos en sociedades extremadamente diferenciadas y complejas. La tesis de Émile Durkheim[228], por ejemplo, consistía en que la autonomía o la imposición sobre los individuos de manera coercitiva son características que pertenecen a la sociedad en cuanto tal, más allá de la sociedad de mercado. En efecto, lo que distingue a los fenómenos sociales es que emanan de la intersección de una infinidad de acciones individuales, pero también el hecho de que ello resulta de una conexión que trasciende tanto la aportación aislada de cada individuo que termina por imponerse sobre todos los individuos y por dominar sobre ellos. Por lo tanto, se puede sostener, como aseguran en una relevante obra Peter Berger y Thomas Luckmann, que la reificación de la sociedad «es la aprehensión de fenómenos humanos como si fueran cosas, vale decir, en términos no humanos, o posiblemente suprahumanos»[229], lo que constituye una especie de tendencia espontánea del modo en que los individuos perciben las instituciones de su sociedad: «la aprehensión original del mundo social es sumamente reificada, tanto filogenética como ontogenéticamente»[230].

La consecuencia que de ello se puede extraer desde el punto de vista de la reflexión sobre la reificación marxiana es que, por una parte, Marx analiza un tema decisivo para la teoría social moderna, esto es, el hecho de que los esquemas ideológicos vigentes en toda sociedad tienden a naturalizar, deshistorizar y perpetuar las estructuras sociales existentes en cada época. No obstante, cabría añadir que, por otra parte, el pensador considera esta reificación como un fenómeno propio de la sociedad mercantil o capitalista y, por lo tanto, probablemente subestima lo perdurable de aquello a lo que podríamos llamar tendencia espontánea a la naturalización y reificación de la sociedad.

---

203 K. Korsch, *Karl Marx*; traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1977, cit. pp. 129-130.

204 Véase G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx.* Bari: Laterza, 1968, p. 165.

205 Véase M. Tronti, «I "grilli" della merce», en S. Mistura (ed.), *Figure del feticismo.* Turín: Einaudi, 2001, pp. 103-22, cit. p. 119. Acerca del fetichismo son esenciales los trabajos de A. M. Iacono: *Teorie del feticismo. Il problema filosofico e storico di un «immenso malinteso».* Milán: Giuffrè, 1985 (edición inglesa ampliada: *The History and Theory of Fetishism.* Londres: Palgrave Macmillan, 2016); «L'ambiguo oggetto sostituto. Il feticismo prima di Marx e Freud», en S. Mistura (ed.), *Figure del feticismo,* op. cit., pp. 35-59. Sobre el concepto de «fetichismo» en Marx, S. Mistura, Studi su Karl Marx. Pisa: Edizioni ETS, 2018, pp. 101-9. Para una valoración del tema del fetichismo, con aplicaciones que conducen al psicoanálisis contemporáneo, léase la interesante obra de F. Chicchi, *Karl Marx*. Milán: Feltrinelli, 2019.

206 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* cit., pp. 84-93.

207 K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. La traducción es del traductor del presente volumen.

208 Acerca de la relación entre Marx y de Brosses, véanse los estudios de Iacono, *Teorie del feticismo,* op. cit. y Le fétichisme. *Histoire d'un concept.*

París: PUF, 1992.

209 Véase Iacono, *Le fétichisme,* op. cit., p. 79.

210 K. Marx, «Debates sobre la ley castigando los robos de leña», en K. Marx, *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 248-283.

211 K. Marx, *El capital. Antología*, op. cit., pp. 71-97.

212 K. Marx, *El capital,* op. cit. tomo I, vol. 1, p. 69.

213 K. Marx, «La forma del valor». La traducción es del traductor del presente volumen.

214 K. Marx, *El capital*, op. cit., tomo III, vol. 8, p. 1043.

215 T. Tairako, «Versachlichung und Verdinglichung in ihrer Beziehung zur Hegelschen Dialektik. Zur Erschliessung derLogik der Verkehrung», en Hokudai Economic Papers, 12, 1982-83, pp. 65-85. La traducción es del traductor del presente volumen.

216 K. Marx, *El capital,* op. cit., tomo III, vol. 8, p. 1117

217 L. Goldmann, «La réification», en L. Goldmann, *Recherches dialectiques*. París: Gallimard, 1959, pp. 64-106.

218 K. Marx, *El capital,* op. cit., tomo I, vol. 1, p. 93.

219 L. Colletti, *Il paradosso del Capitale*. Roma: Liberal edizioni, 2011, pp. 44-5. La traducción es del traductor del presente volumen.

220 L. Colletti, «Marxismo e dialettica», en L. Colletti, *Intervista politico-filosofica.* Roma-Bari: Laterza, 1974, pp. 63-113, cit. p. 110.

221 De la interpretación de Colletti me he ocupado en el trabajo «Marxismo e dialettica. Note in margine al dibattito tra Colletti e Severino», en C. Tuozzolo (ed.), *Marx in Italia.* Roma: Aracne, 2020, vol. II, pp. 613-29.

222 J. Bidet, op. cit.

223 J. Bidet, *Explicación y reconstrucción del «Capital»,* op. cit.

224 K. Marx, *El capital,* op. cit., tomo I, vol. 1, p. 94.

225 K. Marx, *El capital,* op. cit., tomo I, vol. 1, p. 96.

226 K. Marx, *El capital,* op. cit., tomo I, vol. 1, p. 91.

227 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* op. cit., vol. 1., p. 131.

228 É. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

229 P. L. Berger; T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, traducción de Silvia Zulueta. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 114

230 P. L. Berger; T. Luckmann, op. cit., p. 116.

8. Explotación

Dos visiones de la explotación

En el pensamiento económico y social de la segunda y la tercera décadas del siglo XIX (es decir, en la época que precede inmediatamente al desarrollo de las tesis juveniles marxianas de los años cuarenta), la explotación de los trabajadores por parte de los capitalistas y de los propietarios de tierras es un tema en torno al cual orbitan numerosos escritos y reflexiones. Un papel particularmente significativo en este contexto lo desempeñan aquellos socialistas ricardianos que esgrimen como decididas críticas sociales las tesis presentadas por David Ricardo en sus *Principios de economía política* de 1817. Puesto que, en buena medida, Ricardo hallaba en el trabajo la fuente del valor, los socialistas ricardianos defienden que, de acuerdo con la tesis del maestro, todo el valor producido tendría que terminar en los bolsillos del trabajador. En consonancia con ello, el beneficio del capitalista no sería más que una substracción indebida de aquello que tendría que pertenecer al productor directo. Desde este punto de vista carece de sentido afirmar que el beneficio supone la legítima recompensa del capital, puesto que el capital mismo no es sino trabajo acumulado y, por lo tanto, no tendría que generar una remuneración de la que el capitalista se beneficie. La cuestión del derecho del trabajador al fruto íntegro de su trabajo es común a toda la escuela de la izquierda ricardiana (a la que pertenecen personajes tan relevantes como Thomas Hodgskin, John Gray o William Thompson) y llega hasta John Francis Bray, autor en 1839 de *Labour's Wrong and Labour's Remedies,* obra que Marx abordará ampliamente en su *Miseria de la filosofía*.

En su primer acercamiento a la economía política, el que conocemos gracias a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y a los apuntes datados en ese mismo período, Marx no menciona estas lecturas, sino que se basa fundamentalmente en las obras de Smith, de Ricardo y de algunos escritores radicales franceses, como Buret y Pecquer, a la hora de abordar desde distintas perspectivas la relación entre el capital y el trabajo. De un lado, cita a Smith, quien, en *La riqueza de las naciones,* había defendido que «originariamente y de acuerdo con su concepto mismo, todo el producto del trabajo pertenece al obrero», si bien esta situación no se cumple cuando aparece sobre el escenario el capitalista, que emplea al obrero para producir bienes que venderá en el mercado y de los que obtendrá un beneficio. En tal caso, al obrero solo le compete «la parte más pequeña e imprescindible del producto; solo aquella que es necesaria para que él exista no como hombre, sino como obrero»[231]. Sin profundizar en mayor medida en este punto, Marx hace hincapié en el hecho de que la relación entre el obrero y el capitalista se caracteriza por una asimetría radical: el primero está forzado a vender su trabajo, mientras que el segundo es libre de comprarlo o no[232]. De esta asimetría parte la condena del obrero a ser explotado.

Los estudios de Marx sobre economía política, concebidos para su publicación en una obra de dos volúmenes por parte del editor Leske, prosiguieron en 1845, en parte gracias a un viaje a Mánchester durante el verano de ese mismo año que lo puso en contacto con la literatura socialista ricardiana que acabamos de mencionar. La obra planeada nunca llegó a redactarse pero, en su lugar, Marx compuso entre finales de 1846 y junio de 1847 la polémica antiproudhoniana de la *Miseria de la filosofía,* que constituye un punto de partida esencial para la construcción de su teoría de la explotación.

En buena medida, los contornos de la disputa son bastante simples, pero importantes por la manera en que, en el movimiento obrero socialista, se ha configurado la cuestión de la explotación. Tanto Proudhon como Marx y los socialistas ricardianos parten de la

teoría del valor-trabajo de Ricardo, según la cual las mercancías, una vez presupuesta su utilidad (y a menos que no se trate de objetos raros y no multiplicables por el trabajo humano), deben su valor de intercambio al trabajo necesario para producirlas. De este punto de partida, sin embargo, se derivan perspectivas muy distintas. Para los socialistas ricardianos (Marx menciona y discute la que define como «notable obra» de Bray, más arriba citada) y para Proudhon (a quien Marx presenta como un repetidor torpe del mismo punto de vista), la explotación de la que deriva el beneficio del capitalista radica en el hecho de que el obrero recibe menos de lo que constituiría el correcto equivalente de su trabajo. No recibe el fruto integral de su trabajo, sino una parte del mismo, puesto que otra parte constituirá el beneficio del capitalista (y del propietario de la tierra). La clave está aquí, pues si se asume que el trabajo es la única fuente del valor y que las mercancías deben intercambiarse según su valor, ¿a qué equivale una jornada de doce horas de trabajo? Proudhon y Bray defienden que una jornada de doce horas de trabajo puede intercambiarse (según la teoría del valor-trabajo) por el fruto de doce horas de trabajo. Este intercambio es el único admisible si se tiene en cuenta la equivalencia. La tesis de Proudhon es resumida por Marx como sigue: «una cierta cantidad de trabajo equivale al producto creado por esta misma cantidad de trabajo»[233]. Para Proudhon son válidas una serie de equivalencias: «el valor relativo de una mercancía cualquiera se mide por la cantidad de trabajo fijado en ella; o bien, se mide por la cantidad de trabajo que se puede comprar con ella, o también: se mide por la cantidad de trabajo por la que se puede adquirir dicha mercancía»[234]. Pero estas equivalencias no se respetan en las modalidades vigentes de intercambio entre capital y trabajo. En efecto, si el capitalista pagase al obrero por doce horas de trabajo el equivalente a un producto que incorpore doce horas de trabajo, no podría conseguir beneficio alguno. Para hacerlo, debe apropiarse indebidamente de algo que, en sentido estricto, no le pertenece; tendría que pagar al obrero un salario equivalente solo, por ejemplo, a seis horas de trabajo, y no a las doce que le debería. Antes de Proudhon, y con mayor claridad

que él, Bray se había ocupado de la cuestión de la explotación, como prueba Marx en los mismos términos: «*Solo el trabajo crea valor* […]. Cada hombre tiene derecho indudable a todo lo que puede procurarse con su trabajo honrado»[235]. A pesar de ello, en el sistema de intercambio vigente, «los capitalistas y los propietarios no hacen más que dar al obrero, por su trabajo de una semana, una parte de la riqueza que han obtenido de él la semana anterior»; «la transacción entre el trabajador y el capitalista es una verdadera farsa»[236] a la que hay que poner fin instaurando el sistema de la «igualdad de intercambios».

En cambio, para Marx, el hecho de que doce horas de trabajo no se intercambien por productos que contengan doce horas de trabajo, sino por productos (bienes-salario) que implican una cantidad menor, no constituye una apropiación indebida por parte del capitalista de algo que, en sentido estricto, no le pertenece, sino que responde a una tónica perfectamente coherente con la lógica de la economía capitalista de mercado. En efecto, esta se caracteriza por el factor de que, en su contexto y más allá de los bienes de uso, el trabajo humano también se ha convertido en una mercancía (distinta, desde luego, pero análoga al resto de mercancías), pero ¿cómo se debe calcular su valor? La respuesta de Marx, que también se basa en Ricardo, pero sin transformar sus ideas –a diferencia de lo que hacen los socialistas ricardianos–, es muy clara:

> Si el valor relativo de una mercancía es determinado por la cantidad de trabajo requerido para producirla, de aquí se deduce naturalmente que el valor relativo del trabajo, el salario, es igualmente determinado por la cantidad de trabajo necesario para producir el salario. El salario, es decir el valor relativo o precio del trabajo, se determina pues por el tiempo de trabajo que hace falta a fin de producir todo lo necesario para el mantenimiento del obrero[237].

El pensador resume su punto de vista afirmando que

> el trabajo, siendo él mismo mercancía, se mide como tal por el tiempo de trabajo necesario para producir el trabajo-mercancía. ¿Y qué es necesario para producir el trabajo-mercancía? Justamente el tiempo de trabajo que se

> invierte en la producción de los objetos indispensables para el mantenimiento incesante del trabajo, es decir, para dar al trabajador la posibilidad de vivir y de propagar su especie[238].

Sin embargo, hay otro aspecto al que puede ser útil prestar atención. No basta con decir que el valor de una mercancía está determinado por el tiempo de trabajo que ha sido empleado para su producción. Así, si nos detuviésemos aquí, podríamos extraer la conclusión de que una mercancía producida por un trabajador lento, al haber costado más tiempo, valdría más que la producida por un trabajador rápido. Lo que determina el valor de la mercancía –dirá Marx en *El capital*– es el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla, es decir, lo que de media se tarda en hacerla. En la *Miseria de la filosofía,* el autor, con la mirada puesta en el mismo objetivo, hace una reflexión algo distinta: «lo que determina el valor no es el tiempo en que una cosa ha sido producida, sino el *mínimo* de tiempo en que puede ser producida, y este mínimo es establecido por la competencia»[239]. En efecto, en un contexto de competencia de mercado, aquellos agentes que necesitan un tiempo superior al mínimo imprescindible para la fabricación de una mercancía son eliminados por ineficientes. No obstante, si el valor de una mercancía depende del tiempo mínimo necesario para producirla, también el valor del trabajo-mercancía será igual al mínimo necesario para producirlo y, por tanto, el salario tendrá que ser equivalente al mínimo de bienes que son necesarios para la propagación del trabajador y de su clase. En consonancia con esto, Marx escribe que

> el mínimo de salario sigue siendo […] el centro en torno al cual gravitan los precios corrientes del salario. Por lo tanto, el valor relativo medido por el tiempo de trabajo es fatalmente la fórmula de la esclavitud moderna del obrero en lugar de ser, como quiere Proudhon, la «teoría revolucionaria» de la emancipación del proletariado[240].

A estas alturas es posible identificar los puntos de divergencia (y también los de contacto) entre Marx y los teóricos del derecho del trabajador en relación con el fruto integral del trabajo.

El punto en común es que ambos parten de la tesis de Ricardo según la cual «el valor relativo de las mercancías depende exclusivamente de la cantidad de trabajo requerida para su producción»[241]. Por consiguiente, el valor de una mercancía deriva del trabajo directamente empleado para producirla, al que se le añade lo necesario para producir la materia prima y lo empleado en la producción de la porción de la máquina o del instrumento que se daña o se desgasta para fabricar cada unidad individual de mercancía. El capital invertido en máquinas y materias primas, por lo tanto, transfiere *pro quota* su valor al producto final, pero no genera un nuevo valor. De acuerdo con la teoría del valor-trabajo, en el valor del bien final no se incluye una presunta remuneración del capital invertido en máquinas y materias primas, sino solo el de su reconstrucción. Tanto Marx como sus adversarios defienden, en este sentido, que el beneficio no se debe ver como la remuneración del capital invertido, sino que es el resultado de la apropiación por parte del capital del trabajo no pagado; pero ¿dónde radica entonces la diferencia? En el hecho de que, para los socialistas ricardianos, esta apropiación contradice la teoría del valor-trabajo mientras que, según Marx, está perfectamente de acuerdo con ella. Así pues, según el pensador, el capitalista paga el trabajo-mercancía a su valor (el mínimo necesario para producirlo y reproducirlo) y lo emplea para producir una mercancía cuyo valor no tiene nada que ver con el valor del trabajo-mercancía, sino que deriva del tiempo de trabajo (real o acumulado, presente o pasado) que ha sido necesario para producirla. A juicio de los socialistas ricardianos, la teoría del valor-trabajo es el elemento al que se debe recurrir para oponerse a la apropiación capitalista; por el contrario, en la opinión de Marx, no es sino la fórmula de la esclavitud del trabajador moderno.

El desarrollo de la tesis de Marx

A continuación nos detendremos en algunos de los aspectos en los que estas dos teorías contrapuestas parecen acertadas y en aquellos

que son susceptibles de críticas, pero, antes de ello, veamos cómo las tesis de Marx se transforman y matizan en las dos décadas anteriores a la publicación del primer libro de *El capital* (1867). A la misma época de la *Miseria de la filosofía* se remontan las conferencias que el filósofo pronuncia, en 1847, en la Asociación Educativa de los Trabajadores Alemanes de Bruselas, de las que deriva el breve estudio *Trabajo asalariado y capital*, formado por cinco artículos publicados en abril de 1849 en la *Neue Rheinische Zeitung*. En este texto Marx vuelve a insistir en que el salario es el precio del trabajo-mercancía en relación con la supervivencia del obrero y de su clase. Sin embargo, el capital explota la fuerza creadora del trabajo en el proceso de producción para adquirir mayor valor: el capital no es sino el trabajo muerto, es decir, el trabajo acumulado, que aumenta su valor al intercambiarse con el trabajo vivo.

La principal innovación de la teoría marxiana de la explotación es la introducción (a partir del brillante esbozo que constituyen los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* de 1857-1858) del concepto de capacidad de trabajo o, mejor dicho, de fuerza de trabajo *(Arbeitskraft),* que permite al autor de *El capital* aclarar su teoría y diferenciarla más eficazmente de aquellas a las que se opone.

Marx ya está trabajando en *El capital* y, tras dejar inacabados los *Grundrisse,* publica en 1859 *Una contribución a la crítica de la economía política*. En este período, afronta el mismo problema que abordaron los socialistas ricardianos, esto es, «si el valor de intercambio de un producto es igual al tiempo de trabajo en él contenido, el valor de intercambio de una jornada laboral será igual a su producto, lo que implica que el salario del trabajo tendrá que ser igual al producto del trabajo, pero lo que sucede es justo lo contrario»[242]. Pero ¿cómo es posible que esto suceda? ¿Por qué doce horas de trabajo no valen lo mismo que el producto de doce horas de trabajo? La introducción del concepto de fuerza de trabajo permite a Marx ofrecer a esta pregunta una respuesta mucho más clara que las de sus predecesores. Así pues, si el capitalista

comprase al obrero doce horas de trabajo, sería difícil explicar por qué estas no valen lo mismo que el fruto de esas doce horas, pero el capitalista no compra doce horas de trabajo. La mercancía que el capitalista compra es, según Marx, la *capacidad de trabajo* del obrero, es decir, la suma de las aptitudes físicas e intelectuales que este pone en marcha cuando se dispone a producir algo. Si queremos ser más exactos, el capitalista compra al obrero, que es el propietario de estas aptitudes, algo mucho más concreto: el derecho a usar su capacidad de trabajo durante un tiempo determinado (una semana, un mes, un año…). Imaginemos que el capitalista ha comprado el uso de la fuerza de trabajo durante una semana, ¿cuánto debería durar cada jornada de trabajo? ¿Cuántas horas al día debería trabajar el obrero? Para Marx, esta cantidad depende, sustancialmente, de la relación de fuerza entre ambos (el capitalista y los trabajadores) o de las leyes del Estado que puedan fijar un máximo de horas de trabajo al día. En síntesis, según el pensador, el capitalista compra la fuerza de trabajo a su valor de intercambio (que equivale a la cantidad de bienes necesarios para producirla y reproducirla), pero después se aprovecha de su uso, y el valor de uso de la fuerza de trabajo es su capacidad de producir valor. El valor de la fuerza de trabajo y el valor que esta misma puede producir al utilizarse durante un período de tiempo determinado son dos medidas totalmente independientes, por lo que puede darse el caso de que el fruto de una jornada de trabajo valga mucho más de lo que le ha correspondido al trabajador como valor de su fuerza de trabajo. Este beneficio es la plusvalía de la que el capitalista se apodera, que ha sido generada por el plustrabajo del trabajador, es decir, por todo aquel tiempo trabajado que va más allá de lo necesario para producir los bienes-salario. El trabajador ha trabajado gratis para el capitalista, pero el intercambio de equivalentes y la ley del valor se han respetado perfectamente. Con esto, Marx cree explicar de forma definitiva el motivo por el cual la plusvalía –y, por lo tanto, el beneficio del capitalista– es el resultado del trabajo no pagado del obrero, pero así también explica que esta transacción se lleva a cabo sin que el intercambio de equivalentes se viole en ningún momento.

Problemas de la teoría marxiana

La tesis de Marx es, sin duda, nítida y su formulación prueba una destreza intelectual brillante. Sin embargo, estas ideas albergan una serie de problemas que han salido a la superficie gracias a los innumerables debates que han provocado. Prestaremos atención aquí a dos aspectos; por un lado, a la relación de Marx con la teoría del valor de los clásicos y, por otro, al concepto marxiano de valor de la fuerza de trabajo.

Por lo que atañe al primer punto, la pregunta obligada es la siguiente: ¿por qué las mercancías deben intercambiarse tomando como base el tiempo de trabajo socialmente necesario que ha costado su producción? ¿Qué motivos de peso se pueden esgrimir a favor de esta tesis? Un primer aspecto que se debe analizar es que, probablemente, a Marx esta pregunta no le pareciese relevante porque la tesis del valor del trabajo ya había sido ampliamente abordada por los grandes teóricos de la economía clásica, Smith y Ricardo. Al pensador de Tréveris le apremia mucho más aclarar su aportación original a esta cuestión, esto es, la tesis según la cual los bienes producidos por el trabajo humano no poseen de forma natural y desde siempre un valor sino que, por el contrario, la forma de la mercancía y la forma de valor pertenecen a los bienes de uso solo en la medida en que estos surgen como fruto de una modalidad social específica. En esta, según Marx, los trabajadores se relacionan entre sí como productores independientes, no coordinados por un plan común y, por ende, forzados a coordinarse mediante el intercambio mercantil. Sin embargo, una cosa es razonar acerca de la génesis de la *forma de valor* y otra, muy distinta, explicar las relaciones cuantitativas entre los distintos valores de las distintas mercancías. ¿Qué regula estos vínculos? Según el filósofo, la única regla posible es la que deriva del trabajo contenido puesto que –siendo las mercancías totalmente heterogéneas en lo referente a sus cualidades específicas, pero comparables entre sí– su comparabilidad se puede regular sobre la base de la única cualidad que tienen en común, es decir, su derivación del trabajo humano. Por consiguiente,

solo de la cantidad de trabajo contenido en un objeto puede derivar la razón del intercambio entre dicho objeto y otros.

Con todo, este argumento no es irrefutable, pues, como observó Böhm-Bawerk, las mercancías no solo tienen en común el hecho de ser fruto del trabajo humano, sino también su capacidad para satisfacer necesidades humanas, esto es, tienen en común la cualidad de la utilidad. Por otra parte, como ya se ha dicho, a Marx no le interesaba en demasía discurrir acerca de las razones de la teoría del valor del trabajo, pues la consideraba, en buena medida, como un resultado adquirido. No daba importancia a las críticas de aquellos que, tras la publicación del primer libro de *El capital,* insistían en la necesidad de «demostrar el concepto de valor»[243].

Así pues, para hallar los argumentos de peso que se pueden aducir a favor de la teoría del valor-trabajo hay que remontarse, más allá de Marx, a Ricardo y a Smith, puesto que es a Smith a quien Ricardo remite cuando razona acerca del concepto de valor en el primer capítulo de sus *Principios de economía política*.

La razón que Smith arguye para demostrar que solo el trabajo contenido puede regular las relaciones de intercambio entre mercancías es extremadamente simple y racional. El trabajo, defiende este brillante teórico de la economía moderna, requiere, para quien lo ejerce, el sacrificio de una determinada «porción de su tranquilidad, su libertad y su felicidad»[244]. Como consecuencia, si he tardado dos días en cazar un castor o en fabricar una mesa, no cambiaré el fruto de mi trabajo por un ciervo que se caza en un solo día o por una silla que también requiera un solo día de trabajo; actuar de este modo sería totalmente irracional, pues me convendría más cazar al ciervo por mi cuenta y disfrutar de un día de descanso. Por ello, Smith explica, coherentemente, que

> lo que cada cosa cuesta realmente a la persona que desea adquirirla […] es el esfuerzo y la fatiga que su adquisición supone. Lo que cada cosa verdaderamente vale para el hombre que la ha adquirido y que pretende despojarse de ella o cambiarla por otra cosa, es el esfuerzo y la fatiga que se puede ahorrar y que puede imponer sobre otras personas[245].

Por lo tanto, es normal que los bienes se intercambien entre sí según el trabajo que han costado y es igualmente normal –y es crucial insistir en este punto– que, por ejemplo, seis horas de trabajo (entendidas como prestación de servicio) se intercambien con bienes que incorporan seis horas de trabajo: «el trabajo fue el primer precio, la moneda de compra primitiva que se pagó por todas las cosas»[246]; yo trabajo seis horas para ti y tú, a cambio, me das un bien que te ha costado seis horas de trabajo.

Mientras sobre el escenario solo tenemos individuos trabajadores –sin que hayan aparecido todavía propietarios de tierras o capitalistas–, nos hallamos en una situación en la que todo el producto del trabajo pertenece al trabajador y en la que seis horas de trabajo solo pueden cambiarse por productos que contengan seis horas de trabajo. Sin embargo, todo cambia cuando estas nuevas figuras entran en acción. Cuando un empresario invierte su capital en la adquisición de herramientas, materiales y trabajadores, los combina e inserta en el mercado los bienes producidos, las relaciones de intercambio se alteran por completo. Dejando a un lado las herramientas y las materias primas, lo que sucede es que una mercancía producida por un trabajador en doce horas no se intercambia solo por doce horas de trabajo obrero, sino por una cantidad superior que se convierte en el beneficio del capitalista. Esto implica, por decirlo con las palabras de Smith, que la cantidad de trabajo contenida en una mercancía no es igual a la cantidad de trabajo que dicha mercancía puede «requerir» o adquirir; de un bien producido por un trabajador en doce horas salen tanto el pago del trabajo al obrero como el beneficio del capitalista. El producto del trabajo ya no pertenece en su totalidad al trabajador:

> En muchos casos deberá compartirlo con el propietario del capital que lo emplea. Y tampoco es la cantidad de trabajo normalmente empleada en adquirir o producir una mercancía la única circunstancia que determina la cantidad que con ella se puede comprar, dirigir o intercambiar. Es evidente que una cantidad adicional debe destinarse a los beneficios del capital que adelantó los salarios y proveyó de materiales a dicho trabajo. Tan pronto como la tierra de cualquier país se ha vuelto completamente propiedad privada, los terratenientes, como todos los demás hombres, gustan de

> cosechar donde nunca han sembrado, y demandan una renta incluso por su producción natural[247].

De esto se puede concluir que, a juicio de Smith, la equivalencia entre el valor y el trabajo deja de estar vigente en el momento en que se afirma el modo de producción capitalista. Veamos ahora cómo describe Marx esta situación:

> Adam determina el valor de la mercancía mediante el tiempo de trabajo contenido en ella, pero después vuelve a limitar la realidad de esta determinación del valor en las épocas preadamistas. En otras palabras, lo que le parece claro desde el punto de vista de las mercancías simples se le torna oscuro en cuanto el lugar de estas es ocupado por formas más elevadas y complejas de capital, trabajo asalariado, rentas de la tierra, etc. Así, llega a expresar esto afirmando que el valor de las mercancías se medía mediante el tiempo de trabajo en ellas contenido en el paraíso perdido de la burguesía, cuando los hombres aún no estaban uno frente a otro como capitalistas, asalariados, propietarios de tierras, inquilinos, usureros, etc., sino como simples productores e intercambiadores de mercancías[248].

Según Marx, solo Ricardo formula de forma integral «la determinación del valor de la mercancía mediante el tiempo de trabajo, y demuestra que esta ley también domina las relaciones de producción burguesas que aparentemente la contradicen»[249].

En efecto, Ricardo –a diferencia de Smith– insiste vehementemente en que el valor de una mercancía depende «de la cantidad relativa de trabajo necesaria para producirla»[250], mientras que no depende de cuánto se haya pagado por dicho trabajo. Para Ricardo, es normal que seis horas de trabajo no se intercambien por bienes que contengan seis horas de trabajo, ya que el «precio natural del trabajo» es, simplemente, «el precio que, en su conjunto, permite a los trabajadores subsistir y perpetuarse sin aumento ni disminución»[251]. Asimismo, cabe decir que se trata de un precio que, como más tarde defenderá Marx, depende fundamentalmente «de los usos y las costumbres de la gente»[252]: el salario que es normal para un trabajador inglés es mucho más alto que el que le

basta a un obrero de un país más pobre o que el que necesitaba un trabajador inglés hace cincuenta años.

Marx sigue a Ricardo y lo radicaliza al defender que solo en el seno del capitalismo la ley del valor llega a su pleno desarrollo[253]. Sin embargo, en contraste con ello insiste en que la superioridad de Smith radica en el hecho de que este percibe que hay un problema[254], mientras que para Ricardo la situación es perfectamente normal. Según el filósofo de Tréveris, el beneficio deriva, en efecto, del trabajo no pagado, pero defiende que incluso en este particular la ley del valor no se niega (como piensa Smith), sino que se sigue realizando. En vista de esto, ¿cuáles son los problemas que siguen abiertos? Me limitaré a subrayar dos de ellos: el que concierne a los argumentos que sostienen la tesis del valor-trabajo y el que atañe al concepto marxiano del valor de la fuerza de trabajo.

Por lo que se refiere al primero de los puntos, a mi juicio cabe destacar un matiz que, a menudo, pasa desapercibido. Como se ha visto, para Smith el trabajo confiere valor a sus frutos, puesto que supone un coste, un sacrificio, en definitiva, una molestia que el productor asume, por lo que no cederá su resultado sin recibir a cambio algo que no entrañe la misma cantidad de esfuerzo o que le sirva para ahorrarse una cantidad de esfuerzo similar. El producto del trabajo-esfuerzo no se cede sin su adecuada contraprestación. Lo llamativo es que Marx rechaza abiertamente este punto, que es la verdadera clave sobre la que se basa la argumentación de Smith, afirmando que «el precio *natural* de las cosas no es el sacrificio que se hace por ellas»[255]. En efecto, el pensador echa en cara a Smith que «si, pongamos por caso, el trabajo le produce placer al obrero […], el producto no pierde con ello nada de valor»[256] y, asimismo, insiste en que «además del sacrificio es menester que exista alguna otra cosa», porque el mero sacrificio, por ejemplo, el de un monje que se impone una penitencia, no genera ningún valor positivo, es más, «no sirve absolutamente para nada»[257]. A pesar de este razonamiento, la objeción no parece tan eficaz, pues es evidente que el producto dotado de valor tiene que ser, ante todo, un bien

útil, debe poseer un valor de uso para poder poseer un valor de intercambio. En cambio, la crítica de Marx es más intensa cuando insiste en el hecho de que, si es cierto que el trabajo del obrero en el capitalismo consiste en cansancio y privaciones, ello no es extrapolable al trabajo en general, que también puede constituir una objetivación positiva de la personalidad. Precisamente por esto no se puede dar por sentado que el trabajo-mercancía sea en todo momento una privación y un sacrificio. Evidentemente, la crítica de Marx a Smith por lo que atañe a esta cuestión está motivada porque, si se asume que el asalariado percibe su sueldo porque se sacrifica, lo mismo podría aplicarse (como hace Senior) al capitalista, que se abstiene de disfrutar de su capital para invertirlo productivamente[258]. Marx rechaza este razonamiento en aras de la teoría del valor-trabajo (una cuestión, desde luego, mucho más resbaladiza, pues abre el camino a una concepción subjetiva y psicológica del valor), pero no parece disponer de argumentos más válidos.

Asimismo, cabe recordar que Smith es el blanco de otra crítica tan severa como la de Marx, la que le dirige Böhm-Bawerk, que, pretendiendo demostrar la inconsistencia de la teoría del valor de los clásicos, no solo ataca a la tesis marxiana según la cual la única cualidad que las mercancías tienen en común es el hecho de que son frutos del trabajo, sino también al principio smithiano de la equiparación entre valor y esfuerzo. Según Böhm-Bawerk, el mero esfuerzo no crea valor, puesto que continuamente emprendemos acciones más o menos fatigosas que no logran producir nada que contenga valor y, en cambio, hay acontecimientos que pueden producirlo sin necesidad de esfuerzo, como el descubrimiento casual de una mina de oro[259]. En la demolición de la teoría de Smith los opuestos –Marx y su crítico– llegan a converger plenamente, aunque Böhm-Bawerk defiende que todos los teóricos del valor-trabajo se basan en Smith y que esta base no es demasiado sólida (razonamiento con el cual corre el riesgo de menospreciar demasiado los argumentos smithianos que, aunque puedan ser discutibles, no carecen de su lógica). De todos modos, huelga insistir

en que, al poner a Smith en tela de juicio, la teoría del valor-trabajo se resiente notablemente.

El otro aspecto problemático de la teoría marxiana de la explotación es el concepto de valor de la fuerza de trabajo. Como se ha visto, en este aspecto chocan dos visiones: para los socialistas ricardianos, si se respeta la ley del valor, doce horas de trabajo se tienen que intercambiar con el producto de doce horas de trabajo; según Marx, el valor de una jornada de fuerza de trabajo equivale al tiempo de trabajo contenido en los medios de subsistencia que el trabajo consume durante una jornada (las comidas diarias, el desgaste de la ropa, etc.). La primera tesis es más lineal que la de Marx, aunque el pensador de Tréveris objeta a los defensores de esta que, si la situación fuese la que describen, la plusvalía no tendría lugar y, por tanto, la producción capitalista no sería posible[260]. Sin embargo, de estas premisas se puede extraer una conclusión distinta y que abogue porque, en la producción capitalista –a diferencia de lo que Marx piensa[261] y de acuerdo con las tesis de Smith–, la ley del valor no se cumple, sino que se infringe. Hasta este punto, las dos tesis parecen plausibles, aunque la de los socialistas ricardianos, como hemos dicho, presente una mayor linealidad.

No obstante, hay un aspecto más profundo cuyo análisis es útil. Marx defiende que el trabajo que se emplea en la producción de la fuerza de trabajo es solo el que se utiliza para producir los bienes de subsistencia que el trabajador necesita para perpetuarse (alimentos, ropa, alojamiento, etc.). A esto habría que sumarle, solo en el caso de los trabajadores cualificados, el coste del trabajo de formación necesario para adquirir unas determinadas habilidades. Sin embargo, es evidente que para producir la fuerza de trabajo no solo es necesario el trabajo que se emplea en la producción de los medios de subsistencia, sino que también se precisa de una cantidad de trabajo para buscar y preparar los alimentos, para lavar la ropa y para llevar a cabo todas las actividades laborales que están relacionadas con la reproducción, con la concepción de los hijos y con el crecimiento y cuidado de estos. Como una de las más

brillantes pensadoras feministas ha puesto de relieve, «Marx no reconoce en ningún pasaje de *El capital* que la reproducción de la fuerza de trabajo requiere actividades domésticas concretas, generalmente llevadas a cabo por mujeres y de forma no remunerada (como preparar la comida, lavar la ropa, criar a los hijos o hacer el amor)»[262]. Por consiguiente, para producir la capacidad de trabajo es necesario mucho más trabajo del que contienen los bienes que el trabajador consume.

Marx no se detiene concretamente en esta cuestión, sino que la cita marginalmente a colación de las críticas de Bailey a Ricardo. Al polemizar con el crítico, defiende que los eventuales costes de reproducción de la fuerza de trabajo se pueden comparar con los de los animales, para los cuales el trabajo requerido es el de su cuidado y el contenido en los alimentos que consumen. Igualmente, añade que, del mismo modo que el hecho de que los animales coman no se puede considerar un trabajo, tampoco son susceptibles de considerarse como tales todos aquellos actos humanos que se resuelven en el consumo. Queda aún por dirimir la cuestión del trabajo de formación, pero, según Marx, no se trata de algo relevante para el *unskilled labour*[263], por lo que, a fin de cuentas, todo se resume en los medios de subsistencia consumidos.

No obstante, si –como el pensamiento feminista ha demostrado– las cosas no son así, la consecuencia que debemos extraer (a menos que no pretendamos aceptar que el trabajo no pagado carece de valor) es que la producción de la fuerza de trabajo requiere una gran cantidad de trabajo no pagado y que este pertenece, sobre todo, al ámbito doméstico y de los cuidados. Por consiguiente, se debe volver a la conclusión de que el capitalista no paga la fuerza de trabajo a su verdadero valor, sino que paga solo una parte (la correspondiente a los medios de subsistencia consumidos) y, con ello, se adueña del trabajo gratuito, infringiendo las normas de lo que tendría que ser, según la ley del valor, un intercambio de equivalentes.

A pesar de lo dicho hasta aquí, hay otra dimensión problemática que hay que analizar. Evidentemente, la fuerza de trabajo es una

mercancía muy singular, empezando por el hecho mismo de que no encuentra su origen en una fábrica, sino en un acto sexual, pero ¿esta particularidad no sacrifica la posibilidad de calcular su valor usando los mismos parámetros que para el resto de mercancías? La clave a la que han llegado multitud de estudiosos, desde los no marxistas como Schumpeter hasta los marxistas como Sweezy, puede resumirse fácilmente (aludiendo a las ideas de un neomarxista como Bidet) en los siguientes términos. Al aclarar un aspecto crucial de su teoría del valor-trabajo, Ricardo afirmaba que «cuando se habla de mercancías, de su valor de intercambio y de las leyes que regulan sus precios, solemos hacer referencia solamente a aquellas mercancías cuya cantidad puede aumentar con la aplicación de la actividad humana y que se producen en condiciones de competencia ilimitada»[264]. Como recuerda Bidet[265], precisamente gracias a la competencia, las relaciones de intercambio entre mercancías se ajustan a la regla del tiempo de trabajo socialmente necesario; si alguien vendiese una mercancía producida en cuatro horas al mismo precio que otra que ha requerido ocho, muchos productores se lanzarían a la producción más ventajosa y, al final, se afirmaría la regla del tiempo de trabajo socialmente necesario. Con todo, si esto es cierto, cabe preguntarse cómo es posible que el valor de esa extraña mercancía que es la fuerza de trabajo se calcule usando el mismo rasero que para el resto de las mercancías (es decir, según la cantidad de trabajo contenido). En efecto, ¿quién produce esta mercancía? ¿Quién puede aumentar su producción? Schumpeter formula esta dificultad concreta de manera clara:

> En la medida en que la teoría del valor-trabajo es válida, lo es solo en virtud del cálculo racional de los costes: solo las cantidades de trabajo aplicadas económicamente (socialmente necesarias) crean valor. Sin embargo, es evidente que los seres humanos no son productos acordes a las normas de la racionalidad capitalista, con capacidad de calcular los rendimientos que cubren los costes.

Este mismo concepto es expresado tanto por Schumpeter en las páginas que dedica a Marx en la obra *Capitalismo, socialismo y democracia* como por Paul Sweezy en su *Teoría del desarrollo*

capitalista[266]. Esta objeción arguye, en sustancia, que la fuerza de trabajo como mercancía no posee ninguna de las características que se requieren para que el valor de un bien pueda referirse al trabajo en él contenido, empezando por su reproducibilidad mediante el trabajo[267].

Por último, cabe recordar otra objeción que puede surgir con respecto al concepto del valor de la fuerza de trabajo: dado el carácter en cierto modo consuetudinario de este valor, que depende de las circunstancias históricas y del nivel de civilización, se puede decir que, en un primer momento, se observa qué elementos son necesarios para la subsistencia normal en un determinado período histórico y, después, se llega a fijar el valor de la fuerza de trabajo. En síntesis, y como acertadamente se ha observado, «es muy complicado [...] tratar de no *definir* la "subsistencia" en los términos del salario y, con ello, intentar no explicar el valor de la fuerza de trabajo aludiendo al salario y no viceversa»[268]; sin embargo, esto en realidad quiere decir que el valor deriva del precio y no al contrario y, por ello, es evidente que la noción de valor de la fuerza de trabajo en gran parte se frustra.

Podemos concluir que, incluso prescindiendo del extenso y complejo debate en torno a la denominada «transformación de los valores en precios», las bases conceptuales de la teoría marxiana de la explotación no son irrefutables. Esto no implica que la noción misma de explotación no pueda emplearse, incluso prescindiendo de estas bases.

En resumen, ¿qué implica la tesis de Marx acerca de la explotación? Lo que defiende el pensador es que, en determinados aspectos importantes, la condición del trabajador asalariado moderno es similar a la del esclavo antiguo y a la del siervo medieval. La diferencia radica en un hecho que Marx repite en incontables ocasiones: el trabajador moderno es libre, lo que quiere decir que es propietario de su fuerza de trabajo y de lo que de ella extrae cuando la vende en el mercado. La similitud reside en el hecho de que tanto el esclavo como el siervo y el trabajador están obligados a entregar una parte de su trabajo de manera gratuita

para el beneficio ajeno. En el trabajo medieval este dato emerge de forma transparente, pues el siervo trabaja un cierto tiempo para sí mismo y otro tiempo determinado de manera gratuita para el señor, En la Antigüedad esta relación no se muestra tan límpida, pues parece que el esclavo solo trabaja para el señor, pero puesto que este se encarga de su manutención, en parte también trabaja para sí mismo[269]. ¿Qué ocurre con el asalariado moderno? En su jornada laboral, pagada con un sueldo, no se puede distinguir a simple vista la cantidad de tiempo que trabaja para sí mismo de la que trabaja para el capitalista, pero suceden ambas cosas. Se podría decir que estas tres figuras están explotadas en la medida en que a las tres se las fuerza a trabajar de manera gratuita y en beneficio ajeno durante una parte de su tiempo. Como hemos visto, Marx explica la explotación moderna a través del recurso al concepto de valor de la fuerza de trabajo, que es distinto al valor que la fuerza de trabajo produce. Esta explicación es problemática, pero se puede simplificar de manera sencilla: el trabajador moderno está explotado porque, al no poseer los medios de producción, no puede vivir de otro modo que vendiendo su propio trabajo a quien los posee. Sin embargo, el propietario de los medios de producción solo permitirá trabajar al obrero si este está dispuesto a trabajar gratuitamente una parte de su tiempo (como hacían el esclavo y el siervo). En la *Crítica del Programa de Gotha,* Marx presenta esta cuestión declarando que «el obrero asalariado solo está autorizado a trabajar para mantener su propia vida, es decir, *a vivir,* si trabaja gratis durante cierto tiempo para el capitalista»[270]. Si se expone en estos términos extremadamente simplificados, el concepto de explotación parece mantener –más allá de todos los debates que han surgido en su entorno– una cierta pertinencia: quien no puede perpetuar su vida gracias a sus propios recursos está obligado a vender su trabajo. Sin embargo, al estar obligado a hacerlo, no puede negarse a entregar una parte de su tiempo de manera gratuita a quien le concede trabajo y, como dice Marx, permiso para vivir. En vista de esta situación, se podría regresar a los presupuestos de los que partió el filósofo en sus *Manuscritos* de 1844, puesto que la radical asimetría

de las condiciones es la que provoca la explotación. Si esta asimetría se produce, la explotación es su consecuencia directa y, puesto que Marx la presupone en todos sus razonamientos, cabría objetar que, una vez que esta se da por sentada, la situación de explotación es inevitable y sus contornos aparecen de manera nítida, sin necesidad de añadir otros argumentos más controvertidos.

---

231 K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía,* op. cit., p. 72.

232 K. Marx, op cit., p. 73.

233 K. Marx, Miseria de la filosofía, op. cit., p. 18.

234 K. Marx, op. cit., p. 22.

235 K. Marx, op. cit., p. 34.

236 K. Marx, op. cit., p. 36.

237 K. Marx, op. cit., p. 18.

238 K. Marx, op. cit., p. 19.

239 K. Marx, op. cit., p. 31. Acerca de la función de la competencia en la «ley del valor», véase J. Bidet, *Explicación y reconstrucción del «Capital»,* op- cit.

240 K. Marx, Miseria de la filosofía, op. cit., p. 19.

241 K. Marx, op. cit., p. 14.

242 K. Marx, *Una contribución a la crítica de la economía política.* La traducción es del traductor del presente volumen.

243 K. Marx, *Cartas a Kugelmann.* La traducción es del traductor del presente volumen.

244 A. Smith, *La riqueza de las naciones,* estudio preliminar y traducción de Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza, 1994, p. 68.

245 A. Smith, op. cit., pp. 64-65.

246 A. Smith, op. cit., p. 65.

247 A. Smith, op. cit., p. 89.

248 K. Marx, *Una contribución a la crítica de la economía política.* La traducción es del traductor del presente volumen.

249 Ídem.

250 D. Ricardo, *Principios de economía política y tributación*. La traducción es del traductor del presente volumen.

251 Ídem.

252 Ídem.

253 Véase K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit. 42

254 Véase K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía.* México: Fondo de Cultura Económica, 1980, vol. I.

255 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, op. cit. vol. 2, p. 122.

256 K. Marx, op. cit. vol. 2, p. 120.

257 K. Marx, op.cit. vol. 2, p. 122.

258 K. Marx, op. cit. vol. 2, p. 120.

259 E. von Böhm-Bawerk, «La teoria dell'interesse di Marx», en P. M. Sweezy, *La teoria dello sviluppo capitalistico.* Turín: Boringhieri, 1970, pp. 295-335, cit. p. 306.

260 K. Marx, *El capital*, op. cit.,tomo I, vol. I, p. 376.

261 K. Marx, op. cit., tomo I, vol. I, p. 376.

262 S. Federici, *Genere e capitale. Per una lettura femminista di Marx*. Edición de A. Curcio). Roma: DeriveApprodi, 2020, p. 44. La traducción es del traductor del presente volumen. Sobre estos temas también reflexionan N. Fraser y R. Jaeggi, C*apitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica.* Madrid: Morata, 2019.

263 K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía,* op. cit., vol. III, p. 157.

264 D. Ricardo, *Principios de economía política y tributación.* La traducción es del traductor del presente volumen.

265 J. Bidet, *Explicación y reconstrucción del «Capital»,* op. cit. p. 61

266 Véanse J. Schumpeter, *Historia del análisis económico.* Barcelona: Ariel, 2015; J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Página Indómita, 2015 y P. M. Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

267 Acerca de esta cuestión, véanse H. Denis, *L'"Economie" de Marx. Histoire d'un échec*. París: PUF 1980, p. 167, nota 1 y p. 182 y H. H. Tran, *Relire "Le Capital".* Lausana: Éditions Page Deux, 2003, pp. 221-38, que llega a la conclusión de que la fuerza de trabajo no puede considerarse como una mercancía dotada de un valor per se, sino que se trata de una mercancía ficticia en el sentido que Polanyi atribuía al término.

268 M. C. Howard; J. E. King, *The Political Economy of Marx.* Nueva York: New York University Press, 1985. La traducción es del traductor del presente volumen.

269 Véase K. Marx, *El capital,* op. cit., tomo I, vol. 1.

270 K. Marx, «Crítica del Programa de Gotha», op. cit., p. 227.

9. Capitalismo

Características del capitalismo

Como es sabido y como recientemente se ha recordado[271], Marx no usa prácticamente nunca el término «capitalismo». Suele hablar, más bien, de modo de producción capitalista o, profundizando en la cuestión, de las «sociedades en las que domina el modo de producción capitalista»[272]. Sin embargo, más allá de las siempre interesantes cuestiones terminológicas, no cabe duda de que Marx fue uno de los grandes intérpretes del capitalismo, de su naturaleza, de sus tendencias y de sus patologías, y como tal ha pasado a la historia. Por lo tanto, en el presente capítulo expondremos una serie de consideraciones con respecto a estas cuestiones.

El punto fundamental del que debemos partir para comprender el modo en que Marx delinea la naturaleza del modo de producción capitalista es que, a diferencia de lo que sucedía en las formas tradicionales de economía, en la capitalista la producción no tiene como objetivo la satisfacción de las necesidades sociales existentes, sino la obtención de un beneficio. Esto implica que, al final de todo ciclo de producción, el capital tiene que haber generado un beneficio que, por lo general, debe invertirse de nuevo para conseguir en el futuro otro beneficio aún mayor que el anterior, y así sucesivamente. Como dirían los antiguos griegos, en esto consiste el carácter «crematístico» de la economía capitalista o, como defendió Max Weber, su peculiar ascetismo. La renta residual al final de cada ciclo productivo, tras reponer los medios de producción y las materias primas y alimentar a los trabajadores, no se invierte –como en las sociedades precapitalistas– en el lujo de las cortes o en la magnificencia de los grupos dominantes, sino que –una vez satisfechas las amplias exigencias de consumo de los capitalistas– se

vuelve a invertir para obtener nuevos beneficios. Un rasgo de la economía capitalista es, por ende, la tendencia a la acumulación de una cantidad cada vez mayor de capital, es decir, la tendencia a la acumulación ilimitada. En palabras de Marx, el capitalista, como

> fanático de la valorización [...] constriñe implacablemente a la humanidad *a producir por producir,* y por consiguiente a desarrollar las *fuerzas productivas sociales* y a crear *condiciones materiales de producción* que son las únicas capaces de constituir la *base real* de una formación social superior cuyo principio fundamental sea el desarrollo pleno y libre de cada individuo. El capitalista sólo es respetable en cuanto personificación del capital. En cuanto tal, está obligado a acumular cada vez más bienes, puesto que «las leyes inmanentes del modo capitalista de producción, que imponen a todo capitalista individual la competencia como ley coercitiva externa, lo obligan a expandir continuamente su capital para conservarlo[273].

Puesto que está gobernada por el imperativo de la acumulación creciente, la economía capitalista es una economía dinámica, que solo puede mantenerse expandiéndose. Como leemos cada día en la prensa, el «crecimiento» es la condición esencial para que la economía capitalista pueda conservarse y sobrevivir; se podría comparar con un ciclista que solo consigue guardar el equilibrio mientras pedalea y avanza. Sin embargo, precisamente este carácter dinámico de la economía capitalista es el responsable de su inestabilidad. Así pues, con cada nuevo ciclo de producción, el capital, que ha aumentado gracias a los beneficios obtenidos con anterioridad, tiene que volver a invertirse para generar beneficios aumentados. Esto implica que la configuración del proceso económico cambia constantemente (a diferencia de lo que sucedía, por ejemplo, en una economía estática agrícola en la que se mantenía sin cambios a lo largo de los años), de modo que la cantidad de capital invertido aumenta cada vez más. Esta transformación perenne del contexto, sin embargo, puede originar distintos tipos de problemas en los que más adelante nos detendremos brevemente.

De momento, cabe profundizar algo más en el modo concreto en que el crecimiento capitalista se materializa y en las implicaciones que ello comporta. El objetivo del capitalista es, por definición y como se ha dicho, acrecentar sus beneficios. Razonando desde la perspectiva marxiana, para este fin debería aumentar igualmente la explotación del trabajador, es decir, obligarlo a entregar una cantidad de plustrabajo cada vez mayor. Este objetivo –según la visión del pensador– se puede alcanzar de dos modos: o aumentando la duración de la jornada laboral *(plusvalía absoluta)* o incrementando la productividad del trabajo *(plusvalía relativa)*. El primer caso es muy sencillo: teniendo en cuenta el tiempo de trabajo necesario, es decir, el número de horas de trabajo que equivalen a los bienes-salario (por ejemplo, cuatro al día), cualquier ampliación de la jornada laboral (por ejemplo, de ocho a diez horas) implica una mayor cantidad de plustrabajo y, por lo tanto, mayor beneficio para el capitalista. Sin embargo, la jornada laboral tiene límites físicos y, cuando los trabajadores consiguen imponerlos, también límites legales, por lo que su ampliación (que el capitalista siempre ha perseguido, incluso en la moderna economía flexible y posfordista) no es suficiente.

Es necesario tantear el camino alternativo, que se podría describir como sigue. Para incrementar sus beneficios y vencer a la competencia, el capitalista introduce en el proceso productivo innovaciones organizativas y técnicas destinadas a elevar la productividad del trabajo, es decir, a producir una mayor cantidad de mercancías con la misma inversión de trabajo. Puesto que el valor de las mercancías depende del trabajo socialmente necesario que contienen, el capitalista innovador puede vender sus mercancías *«por encima* de su valor individual [...], pero *por debajo de su valor social»*[274], con lo que consigue dos objetivos: el de imponerse sobre la competencia (puesto que sus productos cuestan menos) y el de crear una plusvalía enorme, pues vende las mercancías a un precio superior que el que derivaría del trabajo que contienen. Sin embargo, a continuación, también las empresas de la competencia «están obligadas a introducir el nuevo método de producción, so

pena de ser eliminadas del mercado»[275]. Cuando, al extenderse progresivamente a las distintas ramas de una actividad, los procesos de producción técnicamente más avanzados afectan a los sectores que producen los bienes de consumo que componen el conjunto del salario obrero, la consecuencia es que un menor tiempo de trabajo se vuelve necesario para producir lo que obtiene el trabajador y, por lo tanto y teniendo en cuenta la duración de la jornada laboral, el equilibrio entre el trabajo necesario y el plustrabajo cambia a favor del segundo; en palabras de Marx, no ha aumentado la plusvalía absoluta, sino la relativa.

Innovación tecnológica y desempleo

La dinámica expansiva que caracteriza al capitalismo no se traduce en una mera ampliación de la producción y del mercado, que adquiere dimensiones mundiales, sino también en una continua revolución de los métodos de producción y de los productos. Marx, perfectamente consciente de la esencia de este fenómeno, escribe que «la industria moderna nunca considera ni trata como definitiva la forma existente de un proceso de producción. Su base técnica, por consiguiente, es revolucionaria, mientras que todos los modos de producción anteriores eran esencialmente conservadores»[276]. Pero ¿qué consecuencias derivan de esto?

La principal consecuencia en la que Marx insiste es que, si bien con cada nuevo ciclo de producción el capital invertido aumenta, las proporciones que caracterizan esta inversión cambian. El constante progreso tecnológico conlleva el hecho de que, en cada inversión, la cuota destinada a la compra de máquinas y materias primas (lo que Marx denomina «capital constante») crece en detrimento de la cuota que se destina a contratar trabajadores («capital variable»). Esto quiere decir que una inversión creciente de capital no se traduce necesariamente en una mayor demanda de trabajadores (como sucedería si la proporción entre ambas cuotas no cambiase), sino que puede llegar a implicar la expulsión de obreros de la producción

y el incremento del desempleo (es decir, de la parte de la población que el pensador denomina «ejército industrial de reserva»). Es cierto que en cada nuevo ciclo de producción se invierte más capital, pero si esta inversión se centra en la adquisición de nueva maquinaria, la cuota de trabajadores empleados tenderá a disminuir y no a aumentar. Podríamos decir que, en el proceso de acumulación capitalista, se dan cita dos tendencias contrastantes. Así, dado que el capital para invertir crece con cada ciclo de producción, este tiende, por un lado, a incluir en el proceso productivo una cifra creciente de trabajadores. No obstante, por otro lado y como consecuencia del desarrollo tecnológico, tiende a crecer el porcentaje de la inversión que se destina al capital constante y, por tanto, puede suceder que una mayor inversión se traduzca en un menor empleo.

En vistas de este fenómeno, nos encontramos aquí ante dos posibilidades opuestas. La primera de ellas, a favor de la inclusión de mano de obra, predomina en las fases que podríamos llamar liminares, por ejemplo, cuando el capitalismo industrial se desarrolla en regiones en las que aún no ha permeado; en cambio, la segunda fase tiende a prevalecer en las fases de capitalismo plenamente maduro. A pesar de ello, cabe añadir que el desarrollo de tipo «inclusivo» (esto es, el que atrae una mayor cantidad de mano de obra) genera por sí mismo las condiciones de su propia crisis. El aumento de la demanda de trabajadores lleva a la plena ocupación, que genera un aumento de salarios porque agudiza la competencia entre obreros, pero, a su vez, este aumento de salarios provoca una reducción de los beneficios, que se traduce en menores inversiones. Este panorama tiene como consecuencia, por consiguiente, o una reducción de la demanda de trabajo en una fase que no será expansiva, sino depresiva del ciclo económico, o inversiones dirigidas a ahorrar trabajo, es decir, a liberar al capital de su dependencia del trabajo.

Las relaciones entre acumulación, innovación técnica y desempleo son indudablemente complejas y están caracterizadas por tendencias opuestas entre sí. No obstante, Marx considera que se puede afirmar (y este es uno de los pilares de su crítica al capitalismo) que la

tendencia a largo plazo no camina hacia el aumento de la demanda de trabajo, sino hacia su disminución, pues «la ley general, absoluta, de la acumulación capitalista»[277] es que esta produce, de manera incesante y en función de su propia energía y de su propio volumen[278], un excedente de población obrera, un ejército industrial de reserva que no es capaz de reabsorber.

Las implicaciones que derivan de esto son, a mi juicio, muy claras: precisamente en la medida en que el desarrollo de la economía capitalista avanza mediante innovaciones técnicas que «ahorran» trabajo, no es por sí mismo sostenible. Si no se regulase –como Marx defendía–, produciría, por un lado, acumulación de riqueza y, por otro, desempleo y pobreza. Si esto llega a suceder es porque entran en juego factores económicos no capitalistas, como los réditos que el Estado distribuye, la economía pública, etc. A pesar de ello, hoy en día, como en la época de Marx, sigue vigente la gran contradicción de un modelo económico que es incapaz (sin recurrir a lógicas económicas distintas, de naturaleza «socialista») de asegurar trabajo para todos y sostenibilidad social.

Sin embargo, la reflexión de Marx sobre el desarrollo tecnológico no se detiene en este punto. Por supuesto, sus textos pueden servir para analizar la cuestión de que el desarrollo no es necesariamente un sinónimo de trabajo y, es más, sobre todo en la era del capitalismo maduro, es totalmente posible un desarrollo sin trabajo. Esta tesis, además, no depende de la validez de la teoría marxiana del valor-trabajo, pues se sostiene con independencia de ella. Otros aspectos de la reflexión marxiana sobre el desarrollo tecnológico tienen que ver con la tesis de que la única fuente del nuevo valor y, por ende, del beneficio capitalista es el beneficio del obrero, de modo que, cuanto mayor sea la mecanización del proceso de producción, menor plusvalía y beneficio se generarán para el capitalista. Con todo, esta tesis se puede analizar recorriendo rápidamente dos lugares canónicos: las páginas de los *Grundrisse* dedicadas a las máquinas y las del tercer y póstumo libro de *El capital* consagradas a la disminución del beneficio.

En los *Grundrisse,* y demostrando una extraordinaria capacidad de previsión, Marx defiende que, con el desarrollo de la ciencia y de la tecnología, los aparatos productivos se convertirán en grandes sistemas de máquinas ampliamente automatizados y la función del trabajador dejará de consistir en dispensar energía física para pasar a ser un mero «supervisor y regulador». La riqueza producida dependerá cada vez más «del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología» y no del tiempo de trabajo vivo dispensado[279]. No obstante, puesto que el trabajo vivo era la única fuente del beneficio capitalista, en el momento en que este se reduce al mínimo o disminuye, también el beneficio tendría que seguir el mismo destino. Desde este punto de vista, la producción capitalista produciría su propia aniquilación.

Con respecto a las proféticas páginas de los *Grundrisse,* las de *El capital* (que no conviene olvidar que no fueron publicadas por el propio Marx) son más moderadas y atentas a las denominadas «contratendencias», pero siguen apuntando hacia la misma dirección: con el aumento de lo que el pensador bautiza como «composición orgánica del capital», esto es, con la disminución progresiva de la cuota de capital que se invierte en trabajo vivo, el beneficio tenderá necesariamente a decrecer y, con ello, el sistema se hará cada vez menos sostenible.

La crisis como fisiología del capitalismo

El carácter intrínsecamente dinámico del proceso capitalista provoca que las crisis económicas no se puedan concebir como una patología del sistema, sino como una parte integrante de su fisiología. Potencialmente, la crisis siempre está implícita en la economía de mercado ya que, al no estar regulada la producción, siempre puede suceder que determinadas mercancías dejen de encontrar la demanda de los consumidores y se queden sin vender, de modo que a sus productores les resultará imposible comprar otros productos y

generarán una reacción en cadena que puede hacer estallar una crisis. Pero ¿cómo se producen exactamente las crisis capitalistas?

Ante todo, cabe observar que los presupuestos de las crisis y del ciclo residen en el propio carácter expansivo de la economía de acumulación. El crecimiento implica que, con cada nuevo ciclo de producción, se deben adquirir más máquinas y más materias primas e, incluso, se debe emplear a más trabajadores para, de este modo, producir más mercancías que tendrán que encontrar más compradores en el mercado de modo que se generen nuevos beneficios y así sucesivamente. Sin embargo, esta dinámica expansiva se puede topar con dificultades de distintos tipos. Por ejemplo, los mercados pueden estar saturados (al menos, con respecto a ciertos tipos de bienes), o la expansión (como sucedió en los años del *boom* económico italiano tras la Segunda Guerra Mundial) puede necesitar para alimentarse de masas crecientes de trabajadores (recuérdese, por ejemplo, la emigración del sur al «triángulo industrial» del norte de Italia durante el citado *boom)* o, incluso, se podría presentar una carencia de recursos energéticos o de materias primas. Todas estas posibilidades implican que de una misma dinámica pueden derivar distintos factores de crisis.

Las crisis cíclicas se pueden determinar cuando, tras una fase expansiva, la creciente demanda de puestos de trabajo lleva a un aumento de los salarios y, por ende, a una disminución de los beneficios y al hecho de que los capitalistas renuncien a invertir de manera productiva su propio capital puesto que las expectativas de rédito se han reducido. Así, se produce una depresión que, «recomponiendo el ejército de reserva y depreciando los valores capitales, reestablece las ventajas de la producción, de modo que pone las bases para una reactivación económica»[280]. Pueden darse crisis de distintas proporciones puesto que, como se ha dicho, la acumulación capitalista es un proceso de reproducción amplio en el que no se garantiza que, en cada nuevo ciclo, estén disponibles medios de producción adicionales ni tampoco bienes de consumo suplementarios en las proporciones requeridas para la prolongación sin pausas de dicho ciclo. Asimismo, pueden manifestarse crisis

causadas por una sobreproducción o por una disminución del consumo, cuya raíz se debe al hecho de que al capitalismo se le imponen dos imperativos que, estructuralmente, están en conflicto entre sí: el de comprimir los salarios de los trabajadores en aras de una reducción de los costes que incremente los beneficios y el de producir y vender cantidades cada vez mayores de mercancías, cuyos compradores suelen ser, precisamente, aquellos mismos trabajadores cuyos ingresos tienen que reducirse para que los beneficios de los empresarios sigan siendo altos. De este modo, se genera la situación paradójica según la cual, para el empresario capitalista, lo ideal sería bajar el sueldo de sus propios empleados y que subiera el de aquellos que trabajan para otros.

La principal conclusión que Marx extrae de este tipo de reflexiones –y que ha hecho que sus teorías, en cierto modo, se redescubrieran cuando estalló la última grave crisis económica– es que tanto el ciclo como la crisis no son fenómenos que se pueden evitar, sino rasgos *esenciales* de la dinámica de la economía capitalista. La crisis no es tanto una patología de la producción capitalista cuanto, al menos en un sentido periódico, su «normalidad». En ella, según Marx, el equilibrio se alcanza siempre a través de los desequilibrios, lo que implica crisis, desempleo y dramas sociales[281]; formulándolo con la eficaz síntesis de Carlo Galli,

> la crisis es algo endógeno al capitalismo, consiste siempre en una «crisis de sobreproducción de capital», pero esto no es necesariamente un sinónimo de «desplome» del capitalismo, sino la vida de una economía que se basa en ritmos y lógicas deshumanas, que desarrolla el trabajo humano en un sentido necesariamente antihumano[282].

La crisis, en definitiva, es la *fisiología* del sistema capitalista, no su *patología*.

Centralización, polarización y empobrecimiento

La reflexión de Marx sobre las tendencias de desarrollo del capitalismo y sobre las dinámicas críticas que estas determinan es compleja y multidimensional, aunque se unifica con el objetivo de demostrar lo que, en mi opinión, se podría denominar como la insostenibilidad económica y social del sistema capitalista a largo plazo.

Una de las grandes tendencias en las que Marx se detiene –muy discutida entre los intérpretes de sus obras– es la que atañe a la centralización de los capitales, es decir, a la eliminación de los capitales más pequeños en beneficio de los mayores. El pensador explica que la lucha de la competencia tiene lugar, en una primera fase, reduciendo el precio de las mercancías, lo que es posible gracias al aumento de la productividad del trabajo favorecido por una producción a mayor escala; «de ahí que los capitales mayores se impongan a los menores. Se recordará, además, que con el desarrollo del modo capitalista de producción *aumenta el volumen mínimo del capital individual* que se requiere para explotar un negocio bajo las condiciones normales imperantes en el ramo»[283]. Por lo tanto, prosigue Marx, «hoy en día, [...] la fuerza recíproca con que se atraen los capitales singulares y la tendencia a la centralización son más pujantes que nunca»[284].

Esta tendencia, además, está íntimamente vinculada a la que conduce al desarrollo de las sociedades anónimas, indispensables cuando la entidad de los capitales necesarios para poner en marcha y desarrollar una labor adquiere unas dimensiones nunca antes vistas. Con las sociedades anónimas, generadas por el creciente desarrollo del crédito, también se materializa, según Marx, una especie de paradoja, pues el capital en cuanto propiedad privada se suprime en el seno del modo de producción capitalista y el capitalista deja de ser un propietario para convertirse en un simple dirigente o administrador de capitales ajenos[285]. Mientras tanto, observa el pensador en un pasaje que parece escrito en nuestra época, se desarrolla «una nueva aristocracia financiera, un nuevo tipo de parásitos en la forma de proyectistas, fundadores y directores meramente nominales; todo un sistema de fraude y

engaño con relación a fundaciones, emisión de acciones y negociación de estas. Es una producción privada sin el control de la propiedad privada»[286].

Sobre la base de las razones hasta aquí expuestas, pero también debido a la fuerza de la pasión revolucionaria que motivaba su investigación, Marx pensaba que en el capitalismo se insertaba una potente tendencia polarizadora, de la que cabe destacar dos aspectos fundamentales. En primer lugar, como ya defiende en el *Manifiesto,* la pequeña burguesía, los pequeños empresarios, los artesanos, los cultivadores directos (y hoy cabría añadir también al comercio independiente) son formas económicas destinadas a sucumbir al impacto de la expansión capitalista. El capital cada vez más concentrado no deja espacio para los pequeños negocios. El panorama socioeconómico está destinado a evolucionar hacia una situación en la que, a pocos y grandes capitalistas, solo se opone una enorme masa de trabajadores proletarizados: una configuración de clase en la que sería mucho más fácil encender la mecha revolucionaria. A propósito de este proceso –como sucede con otras tendencias enunciadas por Marx–, cabe decir que no debe interpretarse en un sentido mecánico o lineal. En realidad, los procesos de este tipo tienden a desarrollarse de manera cíclica: hay fases del capitalismo en las que el pequeño negocio y la pequeña empresa parecen volver con auge y gozar de un nuevo esplendor. Sin embargo, el problema radica en entender si, más allá de los movimientos cíclicos, se pueden identificar, como Marx defendía, tendencias a largo plazo como –según él– las que apuntaban hacia el aumento del desempleo, la caída de los salarios, la proletarización de las clases medias y la centralización y concentración de los capitales. Acerca de estos aspectos se podría discutir hasta el infinito, pero la tesis según la cual, en todo gran sector empresarial, tienden a permanecer sobre el escenario mundial pocos o muy pocos grandes protagonistas que ganan terreno en detrimento de los demás parece difícil de refutar, máxime si se observa la geografía de las grandes empresas actuales, partiendo de las que operan en el terreno de las telecomunicaciones.

De cualquier manera, lo que más interesa al Marx revolucionario es hacer hincapié en un aspecto que pronto se convertirá en uno de los más controvertidos: no es verdad lo que desde siempre (al menos, desde tiempos de John Locke) han sostenido sus defensores, esto es, que el capitalismo genera, a través de su incesante desarrollo, mejoras sustanciales en las condiciones de vida de los trabajadores. Es más, Marx defiende la tesis opuesta. Lo defiende desde el momento en que comienza sus estudios de economía política, pues ya en los *Manuscritos* de 1844 observa que, incluso en las fases económicas expansivas, o «incluso en la situación social más favorable para el obrero, la consecuencia necesaria para este es exceso de trabajo y muerte prematura, degradación a la condición de máquina, de esclavo del capital que se acumula peligrosamente frente a él, renovada competencia, muerte por inanición o mendicidad de una parte de los obreros»[287].

Una reflexión mucho más detallada acerca de estos temas se halla en las conferencias que luego se recogieron en el opúsculo titulado *Trabajo asalariado y capital*. El objetivo de Marx, también en este caso, es muy concreto: demostrar que no es cierto que los capitalistas y los trabajadores tengan intereses convergentes (en el sentido de que, si unos ganan, ganen también los otros) y que tampoco es cierto que el capitalismo mejore de forma significativa la situación de los trabajadores. Para defender sus tesis, Marx trata de mostrar que estas son verdaderas incluso en situaciones aparentemente desfavorables para él, es decir, cuando la economía se encuentra en expansión y, como consecuencia, la riqueza general aumenta. Según el pensador de Tréveris, si imaginamos una sociedad de este tipo, será cierto que crecerá «con la mayor rapidez posible el capital productivo», presupuesto esencial para que los obreros puedan vivir en condiciones aceptables que, desde luego, no se da en las fases de recepción y crisis. «Pero ¿qué significa el crecimiento del capital productivo? Significa el crecimiento del poder del trabajo acumulado sobre el trabajo vivo. El aumento de la dominación de la burguesía sobre la clase obrera»[288].

En otras palabras, según Marx, el precio que la clase obrera debe pagar para vivir en condiciones aceptables es el de trabajar para acrecentar indefinidamente el poder que la domina. Por supuesto, el filósofo reconoce que, en la fase expansiva, el salario como precio del trabajo debe aumentar en la medida en que su demanda crece y tampoco niega que el salario real, es decir, la cantidad de bienes que el obrero puede adquirir, también crezca. Sin embargo, mantiene que de estos datos no se puede deducir que la situación del obrero mejore, y ello se debe a dos motivos. El primero es que esta mejora de condición solo depende del crecimiento del capital y, por lo tanto, del dominio del capital sobre el trabajo. El segundo es que (al contrario de la tesis defendida por los filocapitalistas desde Locke) los goces sociales tienen una naturaleza relativa y, por consiguiente, el hecho de que el trabajador acceda a una mayor cantidad de bienes no implica que esté mejor. El fragmento en el que Marx discurre acerca de este punto merece leerse íntegramente:

> Sea grande o pequeña una casa, mientras las que la rodean son también pequeñas cumple todas las exigencias sociales de una vivienda, pero, si junto a una casa pequeña surge un palacio, la que hasta entonces era casa se encoge hasta quedar convertida en una choza. La casa pequeña indica ahora que su morador no tiene exigencias, o las tiene muy reducidas; y, por mucho que, en el transcurso de la civilización, su casa gane en altura, si el palacio vecino sigue creciendo en la misma o incluso en mayor proporción, el habitante de la casa relativamente pequeña se irá sintiendo cada vez más desazonado, más descontento, más agobiado entre sus cuatro paredes. Un aumento sensible del salario presupone un crecimiento veloz del capital productivo. A su vez, este veloz crecimiento del capital productivo provoca un desarrollo no menos veloz de riquezas, de lujo, de necesidades y goces sociales. Por tanto, *aunque los goces del obrero hayan aumentado, la satisfacción social que producen es ahora menor,* comparada con los goces mayores del capitalista, inasequibles para el obrero, y con el nivel de desarrollo de la sociedad en general. Nuestras necesidades y nuestros goces tienen su fuente en la sociedad y los medimos, consiguientemente, por ella, y no por los objetos con que los satisfacemos. Y como tienen carácter social, son siempre relativos[289].

El problema, según afirma Marx, no es si la cuota de los bienes a los que el trabajador puede acceder aumenta o disminuye; el problema es ver cómo ha cambiado la relación entre su propia cuota y la de los capitalistas. Cabe insistir en esta cuestión puesto que, mientras los liberales defienden que los más desaventajados no deben quejarse de la desigualdad siempre y cuando su situación mejore, Marx sostiene que lo que cuenta es la posición relativa: si las ganancias del obrero se incrementan un 5 % y las del capitalista un 10 %, la situación del primero ha empeorado. Para los liberales solo cuenta el nivel absoluto, y para Marx solo el relativo, pero una vez planteados estos términos, es evidente que ambos están equivocados, puesto que la valoración de la situación del trabajador (o, en general, de quienes perciban menores ingresos) tendría que tener en cuenta ambos factores. En este sentido, un empeoramiento de la posición relativa puede ser aceptable si va de la mano de una sustancial mejora del rédito absoluto. El pensador de Tréveris hace hincapié en el error de los liberales, pero corre el riesgo de incurrir en el error opuesto. Aunque teóricamente tuviese razón, no le sería fácil demostrar que, en la práctica, se materializa el empeoramiento de la posición relativa del trabajador que, a su juicio, anula la posible mejora de la situación absoluta. Con todo, la conclusión de Marx es tajante:

> Hemos visto, pues:
>
> Que, incluso la *situación más favorable* para la clase obrera, *el incremento más rápido posible del capital,* por mucho que mejore la vida material del obrero, no suprime el antagonismo entre sus intereses y los intereses del burgués, los intereses del capitalista. *Ganancia y salario* seguirán hallándose, exactamente lo mismo que antes, *en razón inversa*.
>
> Que si el capital crece rápidamente, pueden aumentar también los salarios, pero que aumentarán con rapidez incomparablemente mayor las ganancias del capitalista. La situación material del obrero habrá mejorado, pero a costa de su situación social. El abismo social que le separa del capitalista se habrá ahondado.
>
> Y, finalmente:
>
> Que el decir que la condición más favorable para el trabajo asalariado es el incremento más rápido posible del capital productivo solo significa que

> cuanto más rápidamente la clase obrera aumenta y acrecienta el poder enemigo, la riqueza ajena que la domina, tanto mejores serán las condiciones en que podrá seguir laborando por el incremento de la riqueza burguesa, por el acrecentamiento del poder del capital, contenta con forjar ella misma las cadenas de oro con las que le arrastra a remolque la burguesía[290].

Por consiguiente, si, incluso en un contexto de expansión, Marx cree poder decir que la situación del trabajador no mejora, esto será aún más claro cuando la expansión sea sustituida por una recesión, que podrá hacer que las mejoras conseguidas se pierdan, sobre todo porque, al aumentar el ejército industrial de reserva, se generará un descenso salarial. A pesar de todo esto, Marx no puede negar que, en el capitalismo, los sueldos reales tienden a aumentar, y una de las razones más poderosas es que, al caracterizarse por la innovación tecnológica y por el aumento de la productividad del trabajo, el capitalismo disminuye el trabajo necesario para producir los bienes de consumo que componen el salario obrero, por lo que, en una situación en la que la explotación no cambia, el salario solo puede aumentar. Por otra parte, el desarrollo tecnológico origina el efecto contrario, pues, al acrecentar el ejército industrial de reserva, no solo reduce los sueldos, sino que empeora la situación de la clase obrera en su globalidad (es decir, del conjunto de empleados y desempleados).

En la condición de los trabajadores influye, por tanto y según el pensador, un sinfín de factores a menudo opuestos entre sí; uno de los principales es que depende de las luchas sindicales y políticas de los trabajadores, que se baten para aumentar sus salarios y para reducir las horas de trabajo. Marx no niega que los salarios reales puedan aumentar, pero, fiel a su visión revolucionaria, insiste en el hecho de que no se puede esperar del capitalismo una mejora sustancial de las condiciones de los trabajadores. Cuando las cosas van bien, los beneficios crecen tanto como los salarios o más, por lo que la posición *relativa* del obrero no mejora; cuando las cosas van mal, sus condiciones empeoran. Igualmente tajantes son las conclusiones que Marx dedica a este asunto en el primer libro de *El*

capital: incluso cuando el trabajador percibe un sueldo adecuado, la acumulación capitalista, por un lado, crea a su paso y de forma incesante un ejército industrial de reserva condenado la miseria y, por otro, explota y exprime cada vez más al trabajador empleado, haciendo de él un mero apéndice de la máquina y sometiéndolo al más odioso despotismo. De ello resulta, como Marx concluye en términos perentorios, que «a medida que se acumula el capital, empeora la situación del obrero, *sea cual fuere su remuneración*»[291]. Para el pensador, el capitalismo implica acumulación de riquezas por un lado y acumulación de miseria por otro. Este antagonismo solo puede superarse a través de la superación del propio capitalismo. En su pensamiento, la voz del estudioso y del revolucionario se confunden y se solapan, y a los intérpretes les queda la labor de indagar cómo funciona la combinación de estas dos dimensiones. Es decir, estos deberán determinar cuándo y en qué medida la pasión revolucionaria agudiza la mirada (en relación con el punto de vista de los economistas que no quieren ver las patologías estructurales del capitalismo) y cuándo la ofusca haciendo que se extraigan conclusiones demasiado netas, aunque siempre necesarias para sostener la necesidad de una inversión radical del orden constituido de la sociedad.

---

271 Véase M. Krätke, «Capitalismo», en M. Musto (ed.), *Marx Revival. Concetti essenziali e nuove letture*. Roma: Donzelli, 2019, pp. 3-28.

272 K. Marx, *El capital,* op. cit. tomo I, vol. 1, p. 43. Cit. en M. Krätke, «Capitalismo», op. cit., p. 6.

273 K. Marx, *El capital,* op. cit., tomo I, vol. 2, p. 731. Para una minuciosa síntesis de los principales temas de *El capital*, véase G. Cesarale, «Il Capitale o della critica dell'economia politica», en S. Petrucciani (ed.), *Il pensiero di Karl Marx. Filosofia, politica, economia.* Roma: Carocci, 2018, pp. 243-308.

274 K. Marx, *El capital,* op. cit., tomo I, vol. 2, p. 385.

275 P. Sylos Labini, «Il problema dello sviluppo economico in Marx ed in Schumpeter», en P. Sylos Labini, *Problemi dello sviluppo economico*. Bari: Laterza, 1970, pp. 19-73, cit. p. 24. La traducción es del traductor del presente volumen.

276 K. Marx, *El capital,* op. cit., tomo I, vol. 2, p. 593.

277 K. Marx, op. cit., tomo I, vol. 3, p. 804.

278 K. Marx, op. cit., tomo I, vol. 3, pp. 804-805.

279 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, op. cit., vol. II, p. 228.

280 P. M. Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, op. cit. La traducción es del traductor del presente volumen.

281 K. Marx, *Trabajo asalariado y capital.* Moscú: editorial Progreso, 1977.

282 C. Galli, *Marx eretico.* Bolonia: Il Mulino, 2018, p. 87. La traducción es del traductor del presente volumen.

283 K. Marx, *El capital,* op. cit., tomo I, vol. 3, pp. 778-779.

284 K. Marx, op. cit., tomo I, vol. 3, p. 779.

285 Se trata del fenómeno que mucho después, en 1932, llamará la atención de Adolf Berle y Gardiner Means en su famoso libro T*he Modern Corporation and Private Property.*

286 K. Marx, *El capital,* op. cit., tomo III, vol. 7, p. 565.

287 K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 70.

288 K. Marx, *Trabajo asalariado y capital*, op. cit., pp. 30-31.

289 K. Marx, op. cit., pp. 31-32. La cursiva es nuestra.

290 K. Marx, op cit., pp. 37-38.

291 K. Marx, *El capital,* op. cit. tomo I, vol. 3, p. 805.

10. Comunismo

Consideraciones preliminares

Aunque, al menos desde los veintiséis años, Marx se define como comunista, no son muchas las páginas que dedicó a aclarar este concepto en el transcurso de su vida. No es fácil, por lo tanto, entender el concepto marxiano de comunismo, en parte porque el mismo Marx, como crítico de los sistemas propuestos por sus contemporáneos, los denominados socialistas utópicos, rechaza explícitamente embarcarse en una descripción de la anhelada sociedad comunista. En *La ideología alemana,* donde el tema del comunismo se aborda con un cierto detalle, el rechazo a adentrarse demasiado en la discusión es tajante: «para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual»[292]. En la misma línea, en el epílogo de 1873 a la segunda edición del primer libro de *El capital,* a quien le pedía dilucidaciones concretas sobre el sistema socioeconómico que predicaba, el autor respondía que no tenía intención de «prescribir recetas (¿comtistas?) para el figón del futuro»[293].

Sin embargo, en la medida en que él mismo se definía como comunista, el pensador tuvo que dotar de un cierto significado al concepto que utilizaba. En estas páginas, trataremos de reconstruir sintéticamente dicho significado. Abordaremos la cuestión de manera esencialmente diacrónica, esto es, siguiendo los escritos de Marx según el orden de su composición. No obstante, antes de entrar en detalle, conviene analizar algunas cuestiones generales que cabe recordar, pues constituyen una especie de hilo conductor del modo en que Marx concibe el comunismo.

Estas cuestiones, a mi juicio, son las siguientes. En primer lugar, el comunismo marxiano se caracteriza, principalmente, porque sirve para alcanzar un fin: la mayor ampliación posible de las libertades de los individuos, lo que equivale a la abolición de todas las formas de servidumbre a las que estos han estado y siguen estando sometidos. Este propósito debe analizarse antes de plantearse si, en términos generales, es o no factible y antes de plantearse estigmatizar las tentativas de su materialización que han tenido lugar a lo largo del siglo xx.

En segundo lugar, Marx tiene claro en todo momento que el instrumento para alcanzar este fin es la superación de la propiedad privada de los medios de producción, es decir, su socialización. Cualquier otra vía, según él, sería insuficiente o inapropiada.

En tercer lugar, el pensador está convencido de que este drástico cambio social jamás podrá realizarse mediante la puesta en marcha de un proyecto, la convicción o la propaganda dirigida a los hombres de buena voluntad (como pensaban algunos socialistas de su tiempo). No, el proyecto solo podrá realizarse a través de la lucha organizada de la clase obrera. Estos puntos están meridianamente claros y constituyen un hilo conductor en la reflexión de Marx desde mediados de los años cuarenta hasta su muerte. Mucho menos claras, en cambio, están otras dos cuestiones que tendrán que recordarse si deseamos discurrir acerca del comunismo marxiano. La primera es que, como hemos dicho, Marx se muestra tan decidido a esbozar algunas características generales del comunismo como reacio a desarrollar temas o aspectos concretos. Del comunismo, tal y como él lo concibe, habla poco y, en ocasiones, de forma marginal. El otro problema que, a mi juicio, hay que recordar es que, si los textos marxianos se analizan de manera objetiva y dejando a un lado las pasiones, emergen de forma clara dos «tonalidades emotivas» muy distintas entre sí cuando el autor habla del comunismo: una es la que podríamos denominar romántica o utópica, la otra es la que se podría calificar como más realista o desencantada. Obviamente, como consecuencia de las transformaciones que marcan las distintas edades de la vida personal, veremos que los tonos románticos y utópicos predominan

en los escritos juveniles, mientras que el desencanto y el realismo permean las obras de la madurez. Sin embargo, no es posible leer la historia de Marx de un modo tan simple; si la juventud es forzosamente más romántica, la edad madura de un persona que sigue siendo un revolucionario no puede consistir en una mera desilusión, sino que el romanticismo y el realismo siguen entrelazándose en su pensamiento y, como veremos, en ocasiones de manera problemática.

De las dudas iniciales al comunismo filosófico

Como es sabido, en la primera fase de su actividad político-publicista, Marx parte de posiciones liberales radicales tremendamente lejanas al comunismo. Cuando el periódico en el que escribe en 1842, la *Gaceta renana,* es acusado de inclinaciones comunistas, Marx replica que su periódico «ni siquiera puede reconocer o reputar posible la *realidad* teórica a las ideas comunistas bajo su forma actual, y menos aún desear su *realización práctica*»[294]; es más, «se propone someter estas ideas a una crítica a fondo» partiendo de la convicción de que el comunismo es una cuestión de actualidad esencial a la que sería erróneo no atender.

En su correspondencia con Ruge (en especial en la carta fechada en «septiembre de 1843») publicada en los *Anales franco-alemanes,* la visión de Marx es ya muy distinta. Es cierto que en este texto sigue definiendo el «comunismo realmente existente», el de los creadores de sistemas utópicos como Cabet, Dézamy o Weitling, como «una abstracción dogmática»[295], pero ya no muestra una postura de rechazo total. De hecho, critica a aquellos que conciben el comunismo como una mera negación de la propiedad privada, pero al mismo tiempo afirma que el comunismo es «una manifestación aparte del principio humanista» o incluso «una realización especial y unilateral del principio socialista»[296]. No está claro si, cuando escribe estas palabras, Marx ya se considera a sí mismo como un comunista, aunque sea según una concepción muy

distinta a la que estaba describiendo. La dirección de su marcha, en cambio, está meridianamente clara: se encamina hacia un comunismo filosófico profundamente influido por Feuerbach y concebido como la materialización de la verdadera esencia humana. Marx lo dirá abiertamente en la carta que dirige al mismo Feuerbach, desde París, el 11 de agosto de 1844:

> En estas obras *[La filosofía del futuro y La esencia de la religión]* ha dado usted –no sé si deliberadamente– una fundamentación filosófica al socialismo, y los comunistas han interpretado así estos trabajos desde el primer momento. El concebir la unidad del hombre con el hombre, basada en las diferencias reales entre ellos, y el bajar el concepto del género humano del cielo de la abstracción para situarlo en la tierra real, ¿qué es todo eso más que el concepto de la sociedad?[297].

Un comunismo de profunda impronta feuerbachiana es el que Marx teoriza en los *Manuscritos* de 1844. En esta obra, el pensador marca las distancias con respecto a las formas de comunismo que no le satisfacen: el burdo comunismo caracterizado por las pulsiones de la envidia y la nivelación y el político representado –presumiblemente y aunque no se citen expresamente– por Cabet y Dézamy. Tras ello, el filósofo de Tréveris ofrece algunas líneas sintéticas que sirven para aclarar el modo en que concibe el comunismo. Por supuesto, esta concepción incluye –como las de los pensadores anteriores– la supresión de la propiedad privada, pero esta no se debe entender en el sentido tosco de la nivelación, sino que posee una acepción positiva y se concibe como la supresión de una forma de autoalienación humana (como la religión, el dinero o el Estado) que implica, a la vez, la reapropiación por parte de los individuos de aquellas cualidades de las que la alienación los había despojado. Si la propiedad privada, el dinero y los intercambios comerciales sustraen a los individuos su sociabilidad, el comunismo consiste precisamente en la recuperación de la naturaleza social del hombre, de la que este se ha separado mediante un proceso de alienación. Expresándolo en el enfático lenguaje marxista, esto consiste en la «*apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre

social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente». El comunismo, prosigue Marx, es, al mismo tiempo, humanismo y naturalismo y, sobre todo y en la medida en que supone una desalienación radical (pues está en las antípodas de la alienación)[298], es la resolución de todos los antagonismos y contradicciones que han marcado la historia de los hombres. «Es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución»[299].

A mi juicio, en este Marx de veintiséis años se puede ver la tensión romántica y utópica con una intensidad que, en estos términos, difícilmente se puede observar en sus obras posteriores. El comunismo es la conciliación perfecta entre hombres y entre el hombre y la naturaleza: «la *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza»[300].

La superación de la propiedad privada permite que el individuo disfrute de todo lo que el progreso humano puede poner a su alcance. La supresión del trabajo alienado abre a los hombres la posibilidad de autorrealizarse siendo conscientes de haber producido para los demás y de haber contribuido al disfrute de los demás en una relación de reciprocidad plena. Con la superación de todas las alienaciones, los hombres pueden, por fin, recuperar su auténtica «existencia *humana,* es decir, *social*»[301].

Por lo tanto, en los *Manuscritos,* el comunismo es, desde el prisma feuerbachiano, la materialización de la verdadera esencia social del hombre. En *La ideología alemana,* en cambio, Marx abandona este lenguaje de humanismo esencialista[302] y presenta una visión del comunismo en ciertos aspectos más sobria, pero no por ello menos elevada y exigente.

Los aspectos que conviene destacar son varios. En primer lugar, cabe subrayar el hecho de que, en una obra dedicada en su mayor parte a la polémica contra Max Stirner (autor de *El único y su propiedad)* y precisamente para no exponerse a las críticas anarco-individualistas del colectivismo, Marx hace hincapié en el componente individualista de su pensamiento, con lo que marca una especie de corrección en la ruta que había emprendido en los *Manuscritos* con sus constantes referencias a la sociabilidad. Se podría decir que, en *La ideología alemana,* el comunismo es el único individualismo verdadero y pleno en la medida en que solo en la sociedad comunista es donde, por vez primera, las fuerzas productivas y las relaciones de producción creadas en el progreso histórico de la humanidad están bajo el control consciente de los individuos:

> El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que transforma radicalmente la base de todas las anteriores relaciones de producción e intercambio y por primera vez trata conscientemente todas las condiciones naturales como criaturas de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos unidos[303].

Puesto que, ante todo, es una forma de organización «esencialmente económic[a]»[304], el comunismo es el proceso mediante el cual el proletariado se apropia de las fuerzas productivas desarrolladas por el mercado mundial para ponerlas bajo el control de todos los individuos: «en la apropiación de los proletarios, una masa de instrumentos de producción debe quedar subsumida en cada individuo y la propiedad debe quedar subsumida en todos»[305].

Asimismo, en consonancia con el lugar clave que en *La ideología alemana* ocupa el concepto de «división del trabajo», Marx insiste en el modo en que, en el comunismo, se transforma la relación entre esta y los individuos. En este sentido, mientras en todas las sociedades del pasado los individuos estaban sometidos a la división del trabajo, que les asignaba un rol que limitaba su desarrollo, en el comunismo esta división depende de los individuos mismos, por lo

que su actividad puede convertirse en una manifestación de su personalidad y no reducirse a una función que tienen que desempeñar como consecuencia de las contingencias. Así, el comunismo es, para Marx, el paso del individuo contingente al individuo personal[306]. En *La ideología alemana* se halla un famoso fragmento en el que se lee que

> en la sociedad comunista, donde nadie tiene un círculo exclusivo de actividad, sino que se puede formar en el tipo de actividad que desee, la sociedad regula la producción general y con ello me permite hacer hoy esto y otro día aquello, cazar por la mañana, pescar por la tarde, apacentar ganado por la noche y criticar después de comer, según tenga ganas de una cosa u otra, sin convertirme por ello en cazador, pescador, pastor o crítico[307].

Este es un pasaje que ha sido blanco de multitud de críticas pero que, de acuerdo con las investigaciones filológicas más recientes[308], se debería a la pluma de Engels y no a la de Marx; además, no consistiría sino en ideas ya formuladas por Fourier.

A propósito de la concepción de comunismo en *La ideología alemana,* cabe señalar otros tres aspectos que creemos decisivos para identificar con exactitud el punto de vista de Marx. En primer lugar, para el comunismo, el desarrollo exponencial de las fuerzas productivas y la unificación del mundo generados por el capitalismo son presupuestos necesarios «porque sin ell[os] sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza,* comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior»[309]. El comunismo no puede darse sin estas condiciones previas, aunque estas puedan caracterizar una visión embrionaria que cuente con detractores. En segundo lugar, y este punto también podría disgustar a ciertos sectores, el comunismo solo es posible a escala mundial, en el plano de la historia universal: «El comunismo solo es posible empíricamente como la acción "conjunta" y simultánea de los pueblos dominantes». De hecho, si no fuese así, el resultado sería que «cualquier aumento del intercambio suprimiría el comunismo local»[310].

Además, polemizando con Stirner, Marx puntualiza que el comunismo no es una moral. Los comunistas no predican imperativos morales como «amaos los unos a los otros» o «no seáis egoístas», sino que creen que la antítesis entre el egoísmo y el altruismo está generada por un tipo de relaciones sociales que produce el antagonismo entre individuos y que se superará junto a la supresión de estas relaciones.

El comunismo de *La ideología alemana,* por ende, es profundamente distinto al de los *Manuscritos,* pero no por ello es menos exigente. De hecho, no solo prevé la socialización de los medios de producción, sino también la superación del antagonismo entre los individuos y de la división del trabajo, una cuestión que, aunque se pueda tachar de utópica, Marx retomará en su madurez en la *Crítica del Programa de Gotha*. Por lo tanto, se podría decir, aludiendo a las observaciones de un estudioso francés, que la vena de comunismo humanista, romántico y utópico que caracteriza al joven Marx no se agota por completo, sino que recorre todo su pensamiento. Sin embargo, como indica Kaplan, estas reflexiones sobre el comunismo se encuentran, sobre todo, en textos que Marx deja sin publicar (desde los *Manuscritos* hasta la *Crítica del Programa de Gotha,* pasando por *La ideología alemana)*. Esta circunstancia no es marginal e induce al estudioso galo a pensar que, por una parte, esta idea de comunismo palingenésico seducía a Marx mientras que, por otra, el pensador albergaba algunas dudas al respecto[311].

El comunismo como programa político

En el *Manifiesto* encontramos una aproximación mucho más política a la cuestión del comunismo. Como es sabido, en noviembre de 1847, Marx y Engels se encargaron de redactar el programa teórico y práctico de la pequeña organización de la Liga de los Comunistas (anteriormente denominada Liga de los Justos) y, en febrero de 1848, en los mismos días en los que se iniciaba en París el gran

movimiento revolucionario europeo del 48, publicaron en Londres el *Manifiesto comunista*. Es interesante leer este texto de forma paralela a otras dos obras de Engels compuestas en el período inmediatamente anterior a la redacción del *Manifiesto* y que comparten las mismas inquietudes, el *Borrador para la confesión de fe comunista* y los *Principios del comunismo*[312].

En el *Manifiesto*, el comunismo se configura de una forma muy concreta como una estrategia y como un programa político. El primer objetivo de la clase obrera es lo que en el texto se formula como «la conquista de la democracia», lo que, evidentemente, no significa una conquista de la democracia liberal, sino de una forma política en la que el proletariado se convierte en la clase dominante y, por consiguiente, se apropia del poder del Estado.

Así pues, se trata de una estrategia revolucionaria, en la que la conquista del poder estatal se concibe como la palanca a través de la cual se podrá transformar la sociedad, interviniendo en ella y, sobre todo, en los derechos de propiedad y con las «operaciones despóticas»[313] *típicas de toda revolución.*

Sin embargo, la perspectiva no es la de una inmediata expropiación a todos los capitalistas, sino la de un proceso más gradual: el proletariado deberá «arrebatar progresivamente todo el capital a la burguesía, para centralizar todos los instrumentos de producción en el Estado»[314]. La meta de la organización económica será, por lo tanto, la propiedad estatal de los medios de producción, a la que solo se llegará mediante un proceso radical de reforma del orden social: la expropiación de la tierra, la abolición del derecho a la herencia, la instauración de impuestos marcadamente progresivos, la centralización en las manos del Estado del crédito bancario y de los medios de transporte, la edificación de fábricas nacionales y la institucionalización de la «igual obligación de trabajo para todos» y de la «educación pública y gratuita de todos los niños»[315].

En relación con este programa político de los comunistas cabe destacar, ante todo, que muchas de las medidas que se plantean se han impuesto como «normales» también en sistemas capitalistas más o menos reformados. Piénsese, por ejemplo, en la gratuidad de

la educación pública, al menos de la básica, o en los impuestos progresivos sobre la base de los ingresos. Asimismo, hay que resaltar que, en la lista de medidas indicadas, nunca se habla concretamente de expropiación de las empresas industriales capitalistas; al contrario, en sus *Principios del comunismo,* Engels dice claramente que, con la creación de las fábricas estatales y el fin del desempleo, incluso los empresarios privados, «mientras existan, estarán obligados a pagar el mismo salario, más elevado, que paga el Estado»[316]. Esto es, durante un cierto período, estos empresarios podrán seguir existiendo, puesto que ya no podrán explotar a su antojo a los trabajadores.

En el *Manifiesto* se encuentran, pues, distintas indicaciones concretas sobre la organización económica de la sociedad comunista o, mejor dicho, sobre las medidas que tendrán que aplicarse para transformar la sociedad burguesa en una forma distinta y superior de convivencia social. Este proceso de transformación se desarrollará en un tiempo durante el cual la clase obrera se convertirá en la clase dominante, pero las transformaciones que introducirá producirán el fin de división de clases y, con ello, el Estado mismo concebido como aparato de dominación se tornará superfluo. De todos modos, Marx y Engels no olvidan que el fin del comunismo es la libertad: la vieja sociedad burguesa será sustituida por «una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos»[317]. Para el pensador de Tréveris, el comunismo y la libertad son conceptos inseparables e incluso casi veinte años más tarde, en *El capital,* definirá el comunismo como «una asociación de hombres libres que trabaj[a]n con medios de producción comunitarios y gast[a]n a sabiendas sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una sola fuerza de trabajo social»[318].

De este modo, y a pesar de su negativa a ofrecer recetas, Marx enuncia distintas indicaciones sobre el comunismo como organización económica de la sociedad, mientras es mucho más reticente a la hora de delinear las formas de organización política que en la sociedad comunista podrían aplicarse. Tal vez porque cree, en consonancia con su materialismo histórico, que las formas

políticas que sigan las modalidades de organización económica no constituyen una cuestión central, sino que son una consecuencia de las formas políticas mismas. Habrá que esperar a 1871 y a las observaciones acerca de la Comuna de París para que el filósofo desarrolle una reflexión más detallada sobre las formas posibles de una democracia, ni simplemente directa ni tampoco representativa según los modelos de las democracias liberales, sino una democracia diferente cuyo embrión ve en las modalidades de organización política adoptadas por los revolucionarios parisinos[319].

El comunismo en el último Marx

Marx desarrolla una nueva y más profunda reflexión sobre el comunismo cuando, en 1875, lee el programa que tenía que sentar las bases para la fundación, en Gotha, del nuevo Partido Socialdemócrata de los Trabajadores alemanes, creado tras la unificación de dos fuerzas políticas preexistentes, una de inspiración lassalliana y otra marxista. En una agria disputa contra todos los presupuestos lassallianos presentes en el programa, el pensador encuentra la ocasión (y este es el único aspecto que aquí nos interesa[320]) para exponer una serie de consideraciones sobre el modo en que se organizará la sociedad comunista. Estos apuntes son mucho más minuciosos que los que se hallan en sus obras anteriores, tal vez debido a que la *Crítica del Programa de Gotha* no se concibió como un escrito destinado al público, sino a los seguidores más fieles y con el fin de que modificasen un texto que contenía una serie de ideas que Marx consideraba profundamente erróneas.

Al confutar la tesis de aquellos que piensan que, en la sociedad comunista, los trabajadores por fin tendrán derecho al «fruto íntegro de [su] trabajo» (puesto que ya no estarán explotados por los capitalistas), Marx aprovecha para describir someramente el funcionamiento de la organización económica de la futura sociedad. En esta sociedad, «basada en la propiedad común de los medios de

producción»[321], todas las fuerzas de trabajo individuales se considerarán como parte del conjunto de la fuerza de trabajo social, que se destinará a las distintas ramas de producción para satisfacer las necesidades de toda la sociedad. Ya no habrá intercambio de mercancías entre individuos y, por lo tanto, tampoco se podrá hablar exactamente de valores. Ello no quiere decir, sin embargo, que todo el producto de su trabajo, es decir, el conjunto del producto social, se distribuya entre los individuos como bienes destinados al consumo individual de estos. Por el contrario, una parte del producto social se dedicará a satisfacer no los consumos individuales, sino las exigencias colectivas, pero ¿cuáles serán las principales detracciones que se efectuarán sobre los productos antes de que se distribuyan entre los individuos?

Ante todo, no solo será necesario reintegrar los medios de producción, sino que también, si los trabajadores asociados así lo desean, destinar una parte del producto a aquello que en el capitalismo se conocía como acumulación, es decir, a la extensión de la producción para crear un mayor bienestar futuro. Por lo tanto, será también necesaria la creación de un «fondo de reserva o de seguro contra accidentes, trastornos debidos a fenómenos naturales, etc.»[322] y ocuparse de los ancianos y de quienes no pueden trabajar. Asimismo, habrá que hacer frente a todos los gastos destinados a las distintas instancias de gestión y administración de la producción social y, sobre todo, a aquellas destinadas «a satisfacer necesidades colectivas, tales como escuelas, instituciones sanitarias, etc.». Marx puntualiza que «esta parte aumentará considerablemente desde el primer momento, en comparación con la sociedad actual, y seguirá aumentando en la medida en que la sociedad se desarrolle»[323]. La sociedad comunista destinará una parte cada vez mayor de recursos a lo que hoy llamamos gasto social.

Lo que queda del conjunto del producto social se distribuirá entre los trabajadores para su consumo de acuerdo con un mecanismo que tiene alguna analogía (aunque solo de forma aparente) con los bonos de trabajo que tanto les gustaban a los proudhonianos:

> La sociedad le entrega [al trabajador] un bono consignando que ha rendido tal o cual cantidad de trabajo (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común), y con este bono saca de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equivalente a la cantidad de trabajo que rindió. La misma cantidad de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma, la recibe de esta bajo otra distinta[324].

Pero esta forma de retribución, que se inspira en el principio de «a cada cual, según su trabajo», sigue siendo inapropiada para Marx, pues no tiene en cuenta las diferencias entre los individuos. No todos tienen la misma capacidad para trabajar ni tampoco son igual de productivos; «unos individuos son superiores física o intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo», por lo que un reparto basado en el principio de «a cada cual, según su trabajo» «reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales[325], las desiguales aptitudes de los individuos, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento». Quien trabaja más, tal vez porque esté en condiciones de hacerlo, recibirá de la sociedad más que quien no tiene tanta energía, independientemente de que pueda tener muchas más necesidades que satisfacer (por ejemplo, en el caso de un padre de familia numerosa).

El reparto basado en el trabajo suministrado entraña, por lo tanto, dos inconvenientes. En primer lugar, no tiene en cuenta que un determinado trabajo pueda suponer más esfuerzo para un individuo que para otro y, de este modo, reconoce ese privilegio natural que deriva de la mayor capacidad de rendimiento. En segundo lugar, tampoco tiene en cuenta que los individuos puedan tener necesidades distintas, de manera que lo que baste a uno pueda ser insuficiente para otro. Como dice Marx, se trata a los individuos según un derecho igual (el derecho a obtener bienes en proporción al trabajo que han suministrado). No obstante, dado que los individuos son desiguales, no se les trata con justicia si se actúa guiándose por una única medida.

¿Entonces? ¿Qué implicaciones pueden surgir de este razonamiento? Varias. Ante todo, hay una reflexión crítico-

interpretativa inevitable: Marx afirma, pocas páginas antes de las que estamos comentando, que el objetivo del comunismo *no es* el de alcanzar un reparto *justo* de los bienes sociales, puesto que no tiene sentido hablar en términos abstractos de reparto justo[326]. Entonces ¿con qué base critica Marx el reparto basado en el trabajo suministrado? Mi teoría es que él, de forma implícita, posee su propio concepto de justicia[327]; de lo contrario, ¿por qué consideraría errónea una distribución que no tiene en cuenta las necesidades? ¿Acaso tratar a quienes son distintos como se trata al resto de individuos no significa hacerles justicia?

Más allá de esta consideración crítica, veamos cómo desarrolla Marx su razonamiento, pues se trata de una cuestión crucial. El autor del *Manifiesto* considera que las lagunas hasta aquí expuestas pertenecen necesariamente a lo que él denomina la «primera fase de la sociedad comunista», que aún está marcada por la herencia de aquel funesto principio de intercambio de equivalentes que dominaba (sin dominarla realmente) en la sociedad burguesa. «Estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado». Sin embargo, afortunadamente, la historia no termina aquí:

> En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación servil de los individuos a la división del trabajo y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo corporal; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y fluyan en abundancia todos los manantiales de la riqueza colectiva, solo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades![328].

Este fragmento, decisivo en muchos aspectos, requiere algunos comentarios. En primer lugar, y volviendo a la cuestión de la justicia,

es necesario observar que el principio comunista («¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!») es superior al que se basaba en «a cada cual, según su trabajo», puesto que supone –aunque Marx no lo diga– una mejor actuación de la justicia igualitaria. Así, quien tiene más necesidades recibirá más que quien tiene menos (de modo que ambos puedan conseguir el mismo nivel de satisfacción); quien tiene mayores capacidades aportará a la sociedad una contribución mayor que quien tiene menos, de modo que el esfuerzo suministrado será similar para ambos. Solo sobre la base de la aceptación implícita del valor de la justicia igualitaria (algo que Marx no admitiría), el principio comunista resulta superior con respecto a los principios alternativos. Podemos afirmar críticamente, por lo tanto, que el comunismo concebido por Marx es, en sí mismo, un ideal de justicia igualitaria, aunque él nunca lo definiría en estos términos.

En segundo lugar, es obligatorio comentar el modo en que el pensador presenta el paso de una «primera fase» (que después muchos marxistas definirán socialista) a una «fase superior»[329] de la sociedad comunista, pues este fenómeno nos lleva de vuelta a las consideraciones de las que partimos cuando hablamos del romanticismo y el realismo en el pensamiento marxiano. La contradicción se resuelve mediante la estrategia, tan brillante como frágil, de la división temporal. La primera fase del comunismo no materializa ninguna de las expectativas palingenésicas que Marx le había asociado en otras ocasiones, pues los individuos que dejan atrás la sociedad burguesa siguen anclados al principio de equivalencia; el trabajo sigue desarrollándose en la esfera de la necesidad de la que el pensador hablaba en un famoso pasaje del tercer libro de *El capital*[330] (con tonos realistas y desencantados) y, por los motivos que se han visto, tampoco está vigente la igualdad para responder a las necesidades individuales. Sin embargo, todo lo que le falta a esta primera fase está presente, casi por arte de magia, en la segunda, en la que se materializan todas las promesas del comunismo más romántico. Nos hallamos en un mundo nuevo, donde ha «desaparecido la subordinación servil de los individuos a la

división del trabajo y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo corporal»; donde «el trabajo no [es] solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital», lo que implica que se habrá transformado en creatividad extrínseca; donde los individuos ya no estarán limitados por sus pulsiones egoístas, sino que cooperarán de forma libre con el placer de contribuir entre todos (cada cual, a su manera) a los objetivos comunes. Una primera fase extremadamente prosaica es sustituida por un mundo totalmente distinto, que solo es factible si se da la condición, altamente improbable, de la plena superación de la escasez, pues, «con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, cre[cerá]n también las fuerzas productivas y flu[irá]n en abundancia todos los manantiales de la riqueza colectiva». El paso de una sociedad colectivista del trabajo a una sustancialmente paradisíaca sigue siendo una especie de salto mortal que, sin embargo, permite a Marx en cierto modo conciliar el sobrio realismo de su madurez con la recuperación de los motivos humanistas que inflamaron su juventud.

Aquí, no obstante, sigue presente otro límite o punto ciego al que ya nos hemos referido con respecto a ciertas posturas marxianas: la concentración unilateral en la organización económica y el escaso desarrollo de la reflexión política. En la cooperación organizada habrá funciones de dirección y coordinación, seguirán existiendo diferenciales de poder administrativo, aunque desaparecerá el poder político propiamente dicho, que para Marx estaba vinculado a las sociedades de clases. Sobre este tema versa el conflicto con Bakunin, a cuya obra *El estatismo y la anarquía,* aparecida en 1873, Marx añade una serie de anotaciones críticas dos años más tarde. Mientras el anarquista sostenía que la visión marxista haría que un reducido número de dirigentes gobernasen sobre el pueblo, Marx replica que, en el contexto de la sociedad comunista, no hay riesgo alguno de que los dirigentes sean autónomos y asuman una postura opresiva. Es más, la elección de los dirigentes y de los administradores (pues, como sucede en las cooperativas, este es el punto clave) no tendrá ningún valor político: «la distribución de las funciones generales se convierte en operación práctica que no

implica dominación alguna»[331]. El pensador de Tréveris no consideraba que valiera la pena tomarse estos problemas demasiado en serio (en realidad, los subestimaba notablemente) y estaba convencido de que «si el señor Bakunin siquiera estuviese al corriente respecto a la posición del administrador en una cooperativa obrera mandaría al diablo todas sus pesadillas acerca de la autoridad»[332]. Sin embargo, el optimismo marxiano descansa sobre una base dudosamente firme: dado que se ha creado una nueva forma de organización económica, solo quedan problemas de naturaleza administrativa –como pensaban los saintsimonianos–, por lo que no hay lugar para el conflicto político. Como también afirma Engels en el escrito antianarquista *De la autoridad,* «el Estado político y, con este, la autoridad política desaparecerán como consecuencia de la próxima revolución social», «las funciones públicas perderán su carácter político y se transformarán en meras funciones administrativas que protegen los intereses sociales». De acuerdo, pero, ¿quién establecerá cuáles son los verdaderos intereses? ¿Dónde se sitúa exactamente la frontera entre las cuestiones políticas y las administrativas? Para Marx y Engels, en la sociedad comunista dejará de haber conflictos políticos, puesto que están destinados a desaparecer con la sociedad de clases. Sin embargo, ¿por qué no pueden surgir conflictos en el modo de organización de la vida social según las formas que ya no son capitalistas? ¿Predominará la autogestión o la propiedad estatal, la acumulación o el crecimiento del consumo? Y ¿qué sucede si alguien propone para incrementar la eficiencia que se introduzcan formas limitadas de empresa o de comercio privados? Partiendo de estas simples observaciones, resulta, evidente que la tesis del fin de la política y de los conflictos tiene bases extremadamente frágiles y que esta idea abre un vacío que no solo marca un límite importante para el pensamiento de Marx, sino también para muchas experiencias que se han inspirado en él.

---

292 K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana,* op. cit., p. 37.

293 K. Marx, «Epílogo a la segunda edición», en K. Marx, *El capital. Antología,* op. cit., pp. 61-70, cit. p. 66.

294 K. Marx, «El comunismo y la "Gaceta general de Augsburgo"», en K. Marx, *Escritos de juventud,* op. cit., pp. 244-247, cit. pp. 246-247.

295 K. Marx, «Carta de Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre de 1843)», en K. Marx, *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 457-460, cit. p. 458.

296 K. Marx, «Carta de Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre de 1843)», op. cit., p. 458.

297 K. Marx, «Carta de Marx a Ludwig Feuerbach (París, 11 de agosto de 1844)», en K. Marx, *Escritos de juventud,* op. cit., pp. 679-681, cit. p. 679.

298 En este punto insiste acertadamente B. Ollman en un trabajo que supone una presentación detallada del comunismo marxiano: «Marx's Vision of Communism: A Reconstruction», en *Critique. Journal of Socialist Theory,* 8, 1977, pp. 4-41.

299 K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., pp. 173-174.

300 K. Marx, op. cit., p. 176.

301 K. Marx, op. cit., p. 175.

302 Sobre el esencialismo y las cuestiones relacionadas con él, véase M. Quante, «Riconoscimento ed essenza genérica», en M. Quante, *Studi sulla filosofia di Karl Marx;* edición de P. Garofalo. Milán*: FrancoAngeli,* 2018, pp. 61-86.

303 K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana. Antología,* op. cit. p. 157.

304 K. Marx; F. Engels, op., cit. p. 157.

305 K. Marx; F. Engels, op. cit. p. 154.

306 K. Marx; F. Engels, op. cit. p. 158.

307 K. Marx; F. Engels, op. cit. p. 96.

308 Véase, a este objeto, M. Musto, «Comunismo», en M. Musto (ed.), *Marx revival. Concetti essenziali e nuove letture*. Roma: Donzelli, 2019, pp. 29-58,

cit. p. 41.

309 K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana,* op. cit., p. 36.

310 K. Marx; F. Engels, op., cit., p. 99.

311 Véase F. Kaplan, *Les trois communismes de Marx*. París: Éditions Noêsis, 1996, p. 54.

312 K. Marx; F. Engels, *Manifiesto comunista*, op. cit., p. 77.

313 K. Marx; F. Engels, op. cit., p. 77.

314 K. Marx; F. Engels, op.cit., pp. 78-79.

315 F. Engels, *Principios del comunismo.* La traducción es del traductor del presente volumen.

316 K. Marx; F. Engels, *Manifiesto comunista,* op. cit., p. 79.

317 K. Marx, *El capital. Antología*, op. cit., p. 97.

318 Acerca de este tema, véanse las consideraciones expuestas en el capítulo 3.

319 He dedicado a este texto marxiano una reflexión más amplia en el trabajo «Marx e la socialdemocrazia. Gotha e dopo», en S. Petrucciani (ed.), *Il pensiero di Karl Marx. Filosofia, politica, economia.* Roma: Carocci, 2018, pp. 309-32.

320 K. Marx, «Crítica del Programa de Gotha», op. cit., p. 216.

321 K. Marx, op. cit., p. 215.

322 K. Marx, op. cit., p. 216.

323 K. Marx, op., cit., p. 217.

324 K. Marx, op., cit., pp. 217-218.

325 K. Marx, op., cit., p. 214.

326 Esta idea fue defendida hace tiempo y con argumentos de peso por S. Maffettone; véase su reciente *Karl Marx nel XXI secolo.* Roma: LUISS

University Press, 2018.

327 K. Marx, «Crítica del Programa de Gotha», cit., p. 219.

328 K. Marx, op. cit., p. 219.

329 K. Marx, *El capital,* op. cit., tomo III, vol. 8, p. 1044. Hemos transcrito el pasaje íntegro en el capítulo 4.

330 K. Marx*, Glosas marginales sobre la obra de Bakunin «El estatismo y la anarquía».* México: Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias para la Transformación Social, 2013, p. 27.

331 K. Marx, op. cit., p. 28.

332 F. Engels, *De la autoridad.* La traducción es del traductor del presente volumen.

Edición en formato digital: 2023

Título original: *Marx in dieci parole*

Traducción: Francisco José Rodríguez Mesa

Quest'opera è stata tradotta con il contributo del Centro per il libro e la lettura del Ministero della Cultura italiano.

Este libro se ha traducido con la contribución del Centro del Libro y la Lectura del Ministerio de Cultura italiano.

© Copyright 2021 by Carocci editore S.p.A., Roma
© de la traducción: Francisco José Rodríguez Mesa, 2023
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2023
Calle Valentín Beato, nº 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN ebook: 978-84-1148-215-8

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.